

School of Theology at Claremont



1001 1423992

Bibliothek theologischer Klassiker



Von
Vorlesungen über neutestamentl.
Theologie

Bibliothek theologischer Klassiker,

ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen.

Den Zweck dieser Sammlung kennzeichnet ihr Titel: sie soll die klassischen Werke der evangelischen Theologie, wissenschaftliche sowohl wie praktische, in neuen, billigen und einheitlich ausgestatteten Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich machen. Sie will damit in erster Linie den deutschen evangelischen Theologen, sodann aber auch theologisch und kirchlich interessierten Lesern einen Einblick in die vorangestellten

Einleitung
sprachlich

Be

die ihr

von ein

sind. D

teilunge

Praxis z

und Leb

Klassiker

Theolog

evangel

Die

Jeder B

stark, ist

12 Bänd



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Band 1:

gelische

von be

„Bibli

rich z

Die

sten Mi

Raumn

Düsterd

Kögel,

Julius

bei der

von Na

Das

Auflage

werden;

einen 1

deutscher

gleiche 1

Band 2:

Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche; Brief an Leo X.; Von der Freiheit eines Christenmenschen) mit einer Einleitung von Konsistorialrat D. Kar Alfred v. Hase. 2. Auflage.

Diese Schriften werden in ganz unvergleichbarer Weise von der gesamten heutigen evangelischen Theologie ohne Unterschied der Richtung als grundlegend wichtig bezeichnet und damit sozusagen kanonisiert. Unsere Ausgabe giebt, ohne die alte Sprach und selbst deren Kost zu verwischen, einen für den Gebildeten der Gegenwart leicht lesbaren Text.

ig alt- und fremd-
rsten.

tspunkten folgen,

ischer Theologen“

heologen eröffnet

ten aus den Mit-

Wissenschaft und

ie ihnen für Ant

thet theologischer

n evangelischen

ge Interesse aller

1 je 12 Bänden.

1, 15—20 Bogen

ganze Reihe von

Band 3: **A. Tholucks** ausgewählte Predigten, mit einer Einleitung von Professor Leopold Witte. 2. Auflage.

„Durch Tholucks Predigten, zumal durch das geistvolle und inhaltreiche Vorwort, wurde ich von der üblichen homiletischen Schablone der synthetischen Predigt befreit.“ „Nicht seine Kollegen waren's, die mich besonders anfaßten, auch nicht seine Spaziergänge, die ich bald mied, sondern seine geistesmächtigen Predigten, die zur Einkehr in das eigene Herz, zum Ausblick nach oben, zum Kampf mit der Welt riefen.“

Band 4: **Schleiermachers** Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, mit einer Einleitung von Professor D. Siegfried Komatzsch. 2. Aufl.

„Gewinnen mich für die Theologie“, „waren auch mir ein sehr förderndes und zu innerer Klärung anregendes Studium“, „haben während der Universitätszeit einen tiefen Eindruck auf mich gemacht“, „sind mir auf der Universität bahnbrechend gewesen“. „Das Ansprechende der Reden lag für mich darin, daß dieselben an ihre richtige Adresse kamen, die Gebildeten unter ihren Verächtern“, „ihre Überzeugungskraft wurde Zeugungsraft“. „So eigentümlich und kräftig wie in den Reden über die Religion . . . ist das innere Wesen der christlichen Religion noch nicht wieder aufgefakt worden“.

Band 5—6: **Claus Harms'** Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende.

„Hier spricht aus jeder Zeile die Erfahrung und der Charakter; das Nachdenken wird angeregt, der Widerspruch herausgefordert, die selbständige Entwicklung nicht unterdrückt, sondern gefördert“, „gibt große Veranlassung zur Selbstprüfung“, „man hat's hier nicht mit einem Buche, sondern mit einem Manne zu thun, der in amtlicher Erfahrung gereift ist, Altes und Neues aus dem reichen Schatz seines Herzens hervorbringt. Er ersetzt den Kollegen, Vater, Seelsorger, dem jeder Neuling im Amte getrost sich überlassen kann und jeder Erfahrene beipflichten muß.“

Band 7: **Claus Harms'** Lebensbeschreibung, verfaßt von ihm selber. Mit den 95 Thesen des Verfassers.

Claus Harms, „ein durchaus origineller Glaubenswecker in einer glaubensschwachen, ein ganzer Charakter in einer in Halbheit zerfloßenen Zeit“ (Pest) stellt sich in diesem Werke selbst vor nach Wesen und Entwicklung. Der Band vertritt zugleich die Stelle einer Einleitung zu Band 5 und 6.

Band 8—9: **Gottfried Wenkens** Homilien in Auswahl und mit Einleitung von Professor D. Achelis.

„Vorbildlich für Nüchternheit und Tiefe der Schriftauslegung und Schriftanwendung, sowie für männliche, das Blümlern verschmähende Beredtsamkeit“, „darin ein seltenes Vorbild, daß er nie von dem Grundgedanken des Textes abirrt, sondern sich fern hält von allem geistreichelnden Spielen und Hereinziehen von Fremdartigem“.

Band 10: **Theremin**, Die Beredtsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik, und Gespräche nebst Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtregistrierenden.

Aus keinem Buch kann man besser predigen lernen, als aus diesem. Ich lese es alle halbe Jahr wieder und bin gewiß, unsere evangelische Predigt würde im Durchschnitt ungleich höher stehen, wenn man von Theremin den Unterschied zwischen Rede und Abhandlung lernte. In den als Einleitung vorangeschickten Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtregistrierenden giebt Theremin Mitteilungen aus seiner Bildungsgeschichte. Ferner sind seine interessanten Gespräche über die geistliche Beredtsamkeit, die Leichenrede, das Erwachen, Don Quichote und über die deutschen Universitäten beigelegt.

Band 11: **Johann Georg Hamann**. Auswahl aus seinen Briefen und Schriften, eingeleitet und erläutert von Professor Lic. Dr. Franklin Arnold.

Hamann, der „Magus des Nordens“, der Tertullian unseres Zeitalters, ist nicht nur auf die deutsche Litteratur durch Herder und Goethe von großem Einfluß ge-

Bibliothek theologischer Klassiker.

Ausgewählt und herausgegeben

von

evangelischen Theologen.

Sechsendvierzigster Band:

Baur, Vorlesungen über neutestamentl. Theologie. II.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1892.

397
395
392
1.2

Vorlesungen
über
Neutestamentliche Theologie

von
Dr. Ferdinand Christian Baur.

Herausgegeben
von
Ferd. Fried. Baur.

Neue Ausgabe.
Mit einer Einleitung
von
D. Otto Pfleiderer.

Zweiter Theil.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1892.

~~~~~  
Alle Rechte vorbehalten.  
~~~~~


I n h a l t.

	Seite
2) Der Lehrbegriff der Apokalypse	1
Das Kommen des Herrn und das himmlische Jerusalem . .	1
Das Reich Christi	3
Die Gemeinde des neuen Jerusalems. Judentum u. Heidentum	5
Die Lehre von der Person Christi. Der Jehovahsname des Messias.	
Jesus als λόγος τοῦ Θεοῦ und ἀρχὴ τῆς κτίσεως . .	9
Der Tod Christi	14
Der auferstandene Christus als Herr der Gemeinde	16
Alttestamentliche Messiasprädikate. Das Lamm.	17
Das Verhältniß des Menschen zu Gott und Christus. Die	
Furcht Gottes, ἔργα und πίστις	19
Die Lehre von Gott. Die vier ζῶα und die vierundzwanzig	
Ältesten. Der Satan	22

Zweite Periode.

Die Lehrbegriffe des Hebräerbriefes, der kleineren paulinischen Briefe u. s. w.

	Seite
1) Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes	27
Die Stellung des Christentums zum Judentum	27
1. Der Unterschied des Christentums vom Judentum . .	29
Die Idee des Priestertums	29
Das Gesetz und die Opfer	31
Das Christentum als τελείωσις	32
Die Christologie. Die Begriffe Sohn und Logos	33
2. Die Ausgleichung des Unterschieds zwischen Christentum	
und Judentum. Das Alte Testament als Vorbild des	
Neuen. Melchisedek und Christus	35

Der den Gegensatz aufhebende Prozeß in der Person Christi.	
Grund und Zweck der Menschwerdung	42
Die versöhnende Thätigkeit Christi	43
Der αἰὼν μέλλων und der αἰὼν οὗτος	46
Die Parusie und das Weltende	48
Die Lehre vom Glauben	50
Die Transcendenz dieses Lehrbegriffes	53

2) Der Lehrbegriff der kleineren paulinischen Briefe, mit Ausnahme der Pastoralbriefe	55
Die Christologie des Epheser- und Kolosserbriefes. Das Pleroma	55
Das Verhältniß Christi zur Kirche als seinem Leibe	58
Die allgemeine Idee der Christologie dieser Briefe	60
Die Versöhnung durch den Tod Christi	61
Die Thatfachen der Geschichte Christi als Momente der sich realisierenden Idee	64
Die Christologie des Philipperbriefes	65
Die Lehre dieser Briefe vom Glauben, der Rechtfertigung und der Befeligung	70
Das Christentum Sache des Wissens	73
Das Verhältniß des Christentums zu Judentum und Heidentum. Polemik gegen Engeltkultus und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου	74
Die Idee des σώμα Χριστοῦ und der Einheit der Kirche	78

3) Der Lehrbegriff des Briefes Jakobi und der petrinischen Briefe	79
Die Opposition des Jakobusbriefes gegen die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben	79
Der Glaube und die Werke bei Jakobus	83
Der Gesetzesstandpunkt, der νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας	87
Die Lehre von der Freiheit und der Sünde	89
Der Lehrbegriff der petrinischen Briefe	90
Die paulinische Grundlage. Der Glaube	90
Die Lehre von dem Tode Christi	91
Die Idee der Hüllensfahrt Christi	95
Der Unterschied vom Paulinismus und der zwischen diesem und dem Judaismus vermittelnde Charakter des ersten Briefes	98

	Seite
Die Lehre vom Glauben, den Werken, der Wiedergeburt . . .	99
Der zweite petrinische Brief	101
4) Die Lehrbegriffe der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte	102
Verhältnis zur Lehre Jesu	102
Die Lehre von der Person Jesu als des Messias. Übernatür- liche Geburt und die Genealogieen	103
Die Taufe und Versuchung Jesu	105
Die Wundererzählungen	107
Die Verkündigungsgeschichte	110
Tod und Auferstehung Jesu	111
Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes	114
Parusie und Weissagungen Jesu über die Zerstörung Jerusalems	117
Die Lehre vom heiligen Geist bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte. Das <i>καλεῖν γλώσσους</i>	128
Der paulinisierte Lehrbegriff des Lukasevangeliums	135
Der Paulinismus der Apostelgeschichte	139

Dritte Periode.

Die Lehrbegriffe der Pastoralbriefe und der johanneischen Schriften.

	Seite
1) Der Lehrbegriff der Pastoralbriefe	148
Die paulinische Grundlage desselben	148
Seine polemische Seite, die Bestreitung der Häretiker	151
Die Lehre von der Kirche	152
Das praktische Christentum. Die Lehre von der Inspiration .	154
Die Einwirkungen der Gnosis in der Lehre von Gott	156
Dieselben in der Lehre von der Person Christi	160
2) Der johanneische Lehrbegriff	162
Die Idee des Logos im Prolog des Evangeliums	162
Das Wesen Gottes als reine Geistigkeit und als absolute Thätigkeit	165
Der Logos als das göttliche Offenbarungsorgan	167
Der Gegensatz des Lichts und der Finsternis	171
Verhältnis der johanneischen Lehre zum gnostischen Dualismus	174
Die Fleischwerdung des Logos	175
Die <i>σάρξ</i> des Logos und die menschliche Natur Christi . . .	177
Der synoptische und johanneische Christus	180

	Seite
Die Lehre von der Erlösung	181
Der Glaube und die Selbstdarstellung Jesu	181
1. Die Werke Jesu, ἔργα und σημεῖα	183
2. Die Lehre und die Reden Jesu	185
Die Rede Jesu Kap. 5 über das ζωοποιεῖν des Sohnes . . .	186
Die Rede Kap. 6 über Jesus als das Lebensbrot	189
Jesus als das Licht der Welt, der Weg u. s. w.	190
Das Gebot der Liebe	191
3. Der Tod Jesu	193
Die Auferstehung Jesu und sein Kommen in den Abschiedsreden	196
Die Erscheinungen des Auferstandenen	167
Die Mitteilung des Geistes, der Paraklet	199
Seine Wirksamkeit bei den Jüngern und den Glaubenden . .	201
Verhältnis des Evangeliums zum Alten Testament und Juden-	
tum. Jesus als Passahlamm	204
Verhältnis zum Paulinismus	209
Glaube und Liebe	211
Die Liebe des Vaters zum Sohn und Gottes zur Welt . . .	214
Die Bedeutung des Todes Jesu	217
Die Idealität des Lehrbegriffs. Die Mitteilung des ewigen	
Lebens und des wahren Gottesbewußtseins	218
Das ewige Leben als Gegenwart und Zukunft	220
Die Eschatologie. Auferstehung und Gericht	221
Die Parusie	223
Die Vermittelung der Gegensätze	224

2. Der Lehrbegriff der Apokalypsie.

Wie der paulinische Lehrbegriff sich am weitesten vom Judentum entfernt und sogar in bestimmtem Gegensatz zu demselben steht, so schließt sich dagegen der der Apokalypsie um so näher und unmittelbarer an das Judentum an. Nur ist es nicht das gesetzliche mosaische Judentum, sondern das selbst schon geistigere Elemente enthaltende prophetische, das hier in einer eigenthümlichen Verbindung mit dem Christentum erscheint.

Wie die Propheten des Alten Testaments ganz in der Anschauung des kommenden Messias lebten und mit begeisterten Blick dieses Ziel der Theokratie vor sich sahen, so bewegt sich auch bei dem Apokalypstiker alles um die Zukunft des Messias, in den Gedanken der schon in der nächsten Zeit erfolgenden Parusie Christi geht sein ganzes christliches Bewußtsein auf. Daß der Herr kommt, daß er in kürzester Frist kommt, daß schon jetzt in der Gegenwart alles zur Vollendung der letzten Dinge sich anschickt, ist das prophetische Wort, das durch die ganze Apokalypsie hindurch erschallt. Alle wahre Christen sind dem Apokalypstiker als solche auch Propheten. Wahre Christen sind die, welche die *μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ* haben. Diese selbst aber besteht darin, daß man mit seinem ganzen Denken und Wollen auf die Parusie Christi gerichtet ist. In demselben Verhältniß, in welchem

das Bewußtsein des Christen im Gedanken an die Parusie von der Zukunft erfüllt ist, hat er auch den Geist der Prophetie in sich, Apok. 19, 10. Die dogmatische Grundanschauung der Apokalypse ist das Reich Christi, wie es durch die ganze mit der Parusie verbundene Katastrophe in dem himmlischen Jerusalem sich verwirklicht. Die Zeit der Ernte ist da, Apok. 14, 15, sobald die Zahl der vollendeten Heiligen voll geworden ist 6, 11; 14, 3; 15, 2. Nach einer Reihe von Plagen, welche das Judentum zu seinem Heil 11, 13, das Heidentum aber zu seinem Verderben getroffen und insbesondere die große Hure Babylon, d. h. Rom, als den Mittelpunkt des abgöttischen Heidentums von der Erde vertilgt haben, öffnet sich der Himmel, der *λόγος τοῦ Θεοῦ* kommt mit einem Schwert im Munde herab, 19, 11 f. Er führt Krieg mit dem Antichrist und seinem Propheten, läßt beide lebendig in den Schwefelspfuhl werfen und vernichtet ihre Anbeter, die Vögel des Himmels werden zu dem großen Mahle Gottes berufen 19, 17 und verzehren das Fleisch der getöteten Verfolger, der Satan aber wird auf tausend Jahre in der Hölle gefangen gesetzt, während die Märtyrer auferstehen 20, 4 f., das Hochzeitmahl des Lammes und der Braut beginnt 19, 7 und jene mit Christus tausend Jahre in Jerusalem herrschen 20, 5 f. vgl. 11, 1. Nach Ablauf dieser Zeit erfolgt ein zweiter Angriff des wieder frei gewordenen Satans, der aber mit dessen Sturz in den Schwefelspfuhl endigt, und nun beginnt Gott das allgemeine Weltgericht, in das wahrscheinlich die der ersten Auferstehung Gewürdigten nicht kommen. Nachdem jeder streng nach seinen Werken gerichtet und mit den Bösen auch die letzten Feinde Tod und Hades ins ewige Verderben hinabgestoßen sind, nehmen Himmel und Erde eine neue Gestalt an 21, 1 f. Die heilige Stadt, das neue Jerusalem steigt vom Himmel

herab, zubereitet wie eine für ihren Bräutigam geschmückte Braut. Die Größe und Herrlichkeit dieser Gottesstadt wird mit der sinnlichsten Anschaulichkeit geschildert. Gold, Perlen und Edelsteine sind das Material, aus welchem sie erbaut ist. Ein Tempel jedoch ist nicht in ihr, denn Gott der Herr, der Allmächtige, ist ihr Tempel und das Lamm. Und die Stadt bedarf nicht der Sonne, noch des Mondes, daß sie ihr scheinen, denn die Herrlichkeit Gottes hat sie erleuchtet, und ihre Leuchte ist das Lamm. Ihre Bewohner sind nur die, die aufgeschrieben sind im Lebensbuche des Lammes. Ein Strom von Lebenswasser geht vom Throne Gottes und des Lammes aus und auf beiden Seiten des Stromes steht der Baum des Lebens.

Es fragt sich, wie wir diese Schilderung der künftigen Seligkeit und der Vollendung des Reichs Christi zu nehmen haben? Es läßt sich nicht leugnen, daß das apokalyptische Reich Christi tief unter der von Jesu aufgestellten sittlichen Idee der βασιλεία τῶν οὐρανῶν steht. Der Apokalyptiker lehrt nicht nur chiliastisch ein irdisches Reich Christi, auch der auf dieses Reich folgende Zustand der Vollendung und Seligkeit ist nur ein irdisch-himmlicher. Eine Vollendung im Himmel kennt der Apokalyptiker nicht, das Himmlische ist ihm immer zugleich ein Irdisches, das Jenseitige ein Diesseitiges. Auf das tausendjährige Reich, das nur eine vermittelnde Bedeutung haben kann und nur den Übergang macht, kann nichts anderes folgen als das letzte. Wozu würde ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen werden, wenn auch sie wieder verschwinden und nur für eine Zwischenperiode bestimmt sein sollten? Auch die letzte Vollendung und der in alle Ewigkeit dauernde Zustand der Seligkeit kann in der Anschauung der Apokalypse nur auf dem materiellen Boden der endlichen, wenn auch himmlisch ver-

klärten Erde stattfinden. Es kann daher nicht anders sein, als daß das Absolute der Idee sich in inadäquate sich selbst widersprechende Vorstellungen auflöst. Wie der Apokalyp- tiker die Seligkeit seines neuen Jerusalems nur mit alttesta- mentlichen aus den Schriften der Propheten entlehnten Bil- dern schildern kann, in welchen an die Stelle des neuen Jerusalems immer wieder das alte tritt, so kann er sich auch da, wo er sich auf den höchsten Standpunkt erhebt, nie seines alttestamentlichen Partikularismus entschlagen. Vgl. 21, 24; 22, 2.

Man hat die Apokalypse schon oft wegen ihrer sinnlichen Vorstellungsweise zu verteidigen gesucht. Was hilft es aber, wenn z. B. Storr, Neue Apologie der Offenbarung Jo- hannes, S. 408 sagt: So wenig Christus einen irdischen, erst zur Unverweslichkeit reisenden Leib hat, so wenig ist man berechtigt, den Märtyrern, die mit ihm leben, einen solchen Leib zuzuschreiben. So wenig die Gläubigen, die in dem neuen Jerusalem Gott und Christo als Priester dienen, und mit ihm in Ewigkeit herrschen, ein irdisches Leben führen, so wenig darf man den auferstandenen Märtyrern, die tau- send Jahre früher mit Christo regieren, ein irdisches Leben aufdringen, oder sie auf diese Erde herabsenken, die während der tausend Jahre noch irdische, verführbare, sterbliche Be- wohner hat. Wer wollte die Märtyrer mit ihren verklärten Leibern, und Christus selbst, mit dem sie regieren sollen, während der tausend Jahre auf die Erde versenken? Freilich bringe es der ganze Plan des Buches mit sich, daß während der tausend Jahre Gott und Christus die Erde beherrscht, wie er sie zuvor nicht beherrscht hat, daß sein Einfluß auf die Welt sichtbarer sei, als zuvor. Aber herrscht Christus gegenwärtig nicht über die Erde, weil er sich nicht sichtbar bei uns aufhält? Kann sein Einfluß nicht allgemeiner und

offenbarer werden, ohne daß er selbst auf dieser Erde mit Augen gesehen wird? Soll sich denn auch Gott in den tausend Jahren sichtbar auf der Erde aufhalten? Die Apokalypse sagt kein Wort davon, daß Christus und die Märtyrer sichtbar auf der Erde wohnen und nach Art der Könige dieser Welt irdischen Glanz und irdische Hoheit zeigen werden u. s. w.

Alles dies ist eine ganz vergebliche Apologie. Wie läßt sich denn gegen den klaren Sinn dieser Darstellung leugnen, daß die Erde der Schauplatz der künftigen Seligkeit und Herrlichkeit ist? Man könnte nur sagen, da so viele Züge offenbar einen bildlichen Sinn haben, so könne die ganze Darstellung nur als eine bildliche genommen werden. Welche abstrakte Vorstellung bliebe aber am Ende zurück, wenn alles Konkrete nur zur bildlichen Darstellung zu rechnen wäre! Weit richtiger fragt man, ob denn die Apokalypse, wenn wir sie mit den übrigen neutestamentlichen Schriften vergleichen, mit ihrer sinnlichen Vorstellungsweise so allein steht. Welcher große Unterschied ist es, ob ein solcher transzendenter Zustand, wie der Zustand der Seligen überhaupt nach der Lehre des Neuen Testaments ist, in den Himmel oder auf die himmlisch verklärte Erde versetzt wird? Hält man auch den Begriff der leiblichen Auferstehung fest, wie kann man sich die Leiber der Auferstandenen denken, ohne eine denselben entsprechende materielle Umgebung? Es ist demnach kein spezifischer, sondern nur ein gradueeller Unterschied zwischen der Apokalypse und den übrigen Schriften des Neuen Testaments und sie hat nur das Eigene, daß sie die Vorstellung der künftigen Dinge mit der konkretesten Anschaulichkeit ausgemalt hat. Auch der Apostel Paulus spricht ja von einem obern oder himmlischen Jerusalem als der Mutter der Gläubigen, auch er erwartet die Parusie schon in

der nächsten Zeit, auch er läßt der letzten Katastrophe einen Kampf mit den feindlichen Mächten vorangehen, die von Christus erst bezwungen werden müssen, damit sein Reich zu seiner Vollendung kommen kann. Wie hätte sich auch auf dem Standpunkt des christlichen Bewußtseins in einer so transcendenten Region die jüdische Anschauungsweise verleugnen können? Die Phantasie, die hier allein dazwischen treten kann, konnte ihre Anschauungen nur aus dem gewohnten Bilder- und Ideenkreise nehmen.

Der Gegensatz, in welchem der Apokalyptiker zu dem paulinischen Lehrbegriff steht, tritt erst da hervor, wo man nach den Subjekten fragen muß, aus welchen die erwählte Gemeinde des neuen Jerusalems besteht. Dem paulinischen Universalismus stellt sich der Particularismus des Apokalyp-tikers gegenüber. Die Universalität des Christentums wird zwar so weit anerkannt, daß er die Christen als Gott geweihte Könige und Priester erkaufte werden läßt aus allen Völkern und Nationen 5, 9; 7, 9, daß er aber die Heiden als ebenbürtige und gleichberechtigte Bürger des neuen Jerusalems betrachtet habe, kann nicht behauptet werden. Kap. 7, 4 giebt er die Zahl der versiegelten Diener Gottes zu hundertvierundvierzigtausend an, es sind je zwölftausend aus jedem der zwölf Stämme Israels. Wenn nun auch hier Juden und Heidenchristen zusammenbegriffen sind, und der große unzählbare Haufe aus allen Völkern und Nationen, von welchen Vers 9 die Rede ist, von den zuvor genannten Subjekten nicht verschieden ist, sondern mit ihnen zusammengehört, so ist doch hier deutlich zu sehen, wie die Heiden, nur sofern sie in die israelitische Stammgemeinschaft aufgenommen werden, zur christlichen Gemeinschaft gehören. Hat die Zwölfzahl der Stämme ihre alte Bedeutung auch für das messianische Reich, können die Heiden nur unter diesem Namen

Genossen und Bürger desselben werden, so hat das jüdische Volk noch immer das absolute Vorrecht, das Volk Gottes zu sein, und die Heiden stehen nur in einem sekundären Verhältnis zu demselben. Das messianische Heil muß für sie erst durch das Judentum vermittelt werden. Daher sind 21, 12 an den zwölf Thoren des neuen Jerusalem die Namen der zwölf Stämme der Söhne Israels geschrieben. Von der Zwölfszahl der Stämme Israels geht die ganze Grundanschauung aus, das Volk Israel ist der Kern und Stamm der ganzen theokratischen Gemeinde. Zwar giebt es auch Juden, welche das, was sie dem Namen nach sind, nicht wirklich sind, so wenig, daß sie vielmehr eine Synagoge Satans sind 2, 9; 3, 9, und Jerusalem kann der Strafe für die Kreuzigung des Herrn nicht entgehen. Als die Stadt, in welcher der Herr gekreuzigt worden ist, wird sie geistig Sodom und Aegypten genannt, welche beide durch ihre Sünden und Greuel, ihre Gottlosigkeit und Feindschaft gegen Gott gleich berüchtigt sind. Aber auch diese so große Sündenschuld betrachtet der Apokalypstiker aus einem so milden Gesichtspunkt, daß selbst dadurch der Anspruch der Juden, das Volk Gottes zu sein, auf keine Weise beeinträchtigt wird. So schonend ist in Vergleichung mit den sonstigen Strafen der Apokalypse das Strafgericht über Jerusalem, daß nicht der dritte oder vierte, sondern nur der zehnte Teil der Stadt durch ein Erdbeben zerstört wird, und nur sieben-tausend umkommen, die übrigen aber befehlen sich, wenn auch aus Furcht, doch unter Anerkennung der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts und der Wahrheit des Evangeliums 11, 13, während dagegen in der heidnischen Welt die weit vernichtender wirkenden Strafen immer nur die Folge haben, daß die Menschen sich nicht befehlen, und nur noch mehr in ihrem gotteslästerlichen Sinne beharren. Hiermit giebt der

Apokalyphtiker deutlich zu verstehen, daß es nach seiner Ansicht dem Heidentum an sich an einem für das Göttliche empfänglichen Sinne fehlt, das Heidentum bildet einen in dem allgemeinen Gegensatz der Prinzipien begründeten Gegensatz zum Volk Gottes, darum kommt auch der Antichrist aus der heidnischen Welt und in ihr hat der Satan den eigentlichen Schauplatz seiner gottfeindlichen Wirksamkeit. Wenn auch alles dies den Apokalyphtiker nicht hindert, auch die Heiden in das messianische Reich und in das neue Jerusalem zuzulassen, so liegt doch eine völlige Gleichstellung der Heiden und Juden außerhalb seines Gesichtskreises. Die Heiden stehen immer nur in der zweiten Ordnung und man weiß nicht, ob, da doch in das neue Jerusalem nur die kommen können, deren Namen im Buche des Lebens geschrieben sind, diese Kategorie auch auf Heiden ihre volle Anwendung findet. Vgl. 21, 24—27. Die altjüdische Vorstellung, nach welcher das Heidentum, als der Sitz der Abgötterei, das Unreine und Profane ist, das auf alles, das mit ihm in Berührung kommt, nur einen verunreinigenden Einfluß haben kann, blickt durch seine Anschauungsweise immer durch. Daher giebt es für den Christen, welcher sich jeder heidnischen Befleckung enthalten soll, keinen verabscheuungswürdigern Greuel, als den Genuß von Gözenopferfleisch. Vgl. 2, 14. 20. Vergleicht man damit, wie ganz anders der Apostel Paulus hierüber urtheilte, so zeigt sich hier die Differenz der beiden Standpunkte in ihrer ganzen Weite. In der Ansicht des Apokalyphtikers bilden Judentum und Heidentum einen zu schroffen Gegensatz, als daß er das *εἰδωλόθυτα φάγειν* auch nur in dem beschränkten Sinn, in welchem der Apostel Paulus es zuließ, für christlich erlaubt hätte halten können. Mit Recht muß man daher fragen, ob auch der Apostel Paulus unter die Apostel gerechnet ist, wenn an die Grund-

steine des neuen Jerusalem nur die Namen von zwölf Aposteln geschrieben sind, 21, 14, und ob er einen Apostel, welcher von dem *εὐδολόγητα φαργεῖν* eine so milde Ansicht hatte und es nicht schlecht hin verdammt, für einen wahren und echten Apostel halten konnte.

Je großartiger die Erwartung der mit der Parusie Christi eintretenden Katastrophe ist, um so höher muß auch die Vorstellung von der Person dessen sein, der durch seine Parusie alles dies herbeiführt. An dem Kommen des Herrn hängt ja alles dies, wer ist also der Kommende? Er ist die Wurzel und das Geschlecht Davids, 22, 16; 5, 5, der hellleuchtende Morgenstern 22, 16, der Löwe aus dem Stamme Juda 5, 5, der, der alle Völker mit eisernem Stabe weidet, 2, 27; 12, 5; 19, 15, lauter alttestamentliche Prädikate zur Bezeichnung des Messias; er ist aber auch der treue Zeuge, der Erstgeborne der Toten, der Beherrscher der Könige der Erde, der uns geliebt und uns in seinem Blute von unsern Sünden gewaschen hat, der, der lebt, ob er gleich tot war, und als der in alle Ewigkeit Lebende die Schlüssel des Todes und der Unterwelt hat, 1, 5. 18, der Richter des Verborgenen, 2, 23, der Herr der Herren und der König der Könige, 17, 14; 19, 16; 1, 5, der Treue und Wahrhaftige, der in Gerechtigkeit richtet und Kriege führt, 19, 11, der Mächtige, der mit eiserner Kraft die Widerspenstigen niederschlägt und den Zorn Gottes ausrichtet, 19, 15. Er wird ferner nicht nur in der unmittelbaren Nähe Gottes, als *σύνθρονος* desselben, wie die *σοφία* im Buche der Weisheit, aufgeführt, 21, 22 f.; 7, 17; 22, 1, und in ähnlicher Weise, wie Gott selbst verehrt, 5, 11 f.; 7, 10 f., sondern er erhält auch Prädikate, welche sich von dem Jehovanamen nur wie das Abgeleitete von dem Ursprünglichen unterscheiden, wenn er wiederholt 1, 17 f.; 2, 8; 22, 13,

vgl. 21, 6, das Α und das Ω, der erste und der letzte genannt wird, ja er ist nicht nur der ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ, 3, 1, sondern auch die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, und der λόγος τοῦ Θεοῦ, 3, 14; 19, 13.

Daß die Apokalypse dem Messias den Jehovanamen beilegt, läßt die Stelle 22, 13 nicht bezweifeln. Er ist hier, wie aus Vers 12 und 19 zu sehen, der Sprechende. Von sich sagt er also: Ich bin das Α und das Ω, der erste und der letzte, der Anfang und das Ende. Alle diese Prädikate sind nur ein anderer Ausdruck für die sonstige Umschreibung des Jehovanamens durch ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. In demselben Sinne, in welchem Gott der Allherrscher so genannt wird, heißt er auch das Α und das Ω, der Anfang und das Ende, 1, 8; 21, 6. Der neue Name, welcher dem Messias 3, 12 gegeben wird, derselbe Name, von welchem 19, 12 gesagt wird, es kenne ihn niemand, als er selbst, ist der unaussprechliche Jehovaname, von dessen Wirkung nicht nur die spätere rabbinische Theologie, sondern auch schon das Buch Henoch c. 68, 20 f. so viel Wunderbares zu erzählen weiß. Dafür spricht auch die eigentümliche Verbindung, in welche 3, 12 der Name des Messias mit dem Namen der Auserwählten und des neuen Jerusalems gebracht ist. Eine alte talmudische Tradition lehrt, daß drei Dinge mit dem Gottesnamen benannt werden, die Gerechten, der Messias und Jerusalem. Von den Gerechten wird dies bewiesen aus Jes. 43, 7: Bringe her zu mir jeglichen, der sich nennt mit meinem Namen, den ich schuf zu meiner Ehre; vom Messias aus Jer. 23, 6: dies ist der Name, mit dem man ihn nennen wird: Jehova unser Heil; vom neuen Jerusalem aus Ezech. 48, 35: der Name der Stadt soll von nun an sein: Jehova daselbst. Auf diese Tradition bezieht sich auch der Apokalyptiker, wenn

er 3, 12 sagt, die Erwählten haben den Namen Gottes und den des neuen Jerusalems und den neuen Namen des Messias an der Stirne. Es ist ein und derselbe Name, wie dies auch die Vergleichung der Stelle 14, 1 zeigt, wo nur der Name Gottes und des Messias genannt ist, und 2, 17, wo dem Überwinder ein Name verheißen wird, den keiner kennt, als der Empfänger, offenbar derselbe Geheimname, den nach 19, 12 auch der Messias trägt. Jehova, oder Gott im höchsten Sinn wird also der Messias genannt, aber er wird auch nur so genannt, ohne daß aus dem Namen geschlossen werden darf, es werde ihm auch eine wahrhaft göttliche Natur zugeschrieben. Denn wenn dem Messias der Jehovaname nur auf dieselbe Weise zukommt, wie derselbe Name auch den Gerechten und der Stadt Jerusalem gegeben wird, so erhellt hieraus deutlich, welche äußerliche Beziehung der Name ausdrückt.

Hiermit ist ohne Zweifel auch schon erklärt, in welchem Sinne der Messias in der Apokalypsie *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* genannt wird. Man kann dieses Prädikat als die bekannte in den Targumim so oft vorkommende Umschreibung des Jehovaname's nehmen, und der Messias wird demnach nur in demselben Sinne *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* genannt, in welchem ihm auch der Jehovaname beigelegt wird. In keinem Fall darf man aus der Bezeichnung des Messias als des *λόγος τοῦ Θεοῦ* auf eine ihm an sich zukommende höhere göttliche Natur schließen. Der Apokalyphtiker betrachtet die ganze Erscheinung Jesu aus dem Gesichtspunkt des *λόγος τοῦ Θεοῦ*, sofern das Wort Gottes durch ihn sowohl enthüllt als erfüllt wird. Das Christentum ist selbst der *λόγος τοῦ Θεοῦ* 1, 9, alles, was den Inhalt dieser Visionen ausmacht, sind die *λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ Θεοῦ* 19, 9. Jesus ist es, der den Ratschluß Gottes offenbart, und der ihn auch erfüllt.

Was einmal als Ratschluß Gottes ausgesprochen ist, muß auch realisiert werden. Auch in dieser Beziehung ist Jesus *λόγος τοῦ Θεοῦ*. Es bezieht sich darauf die Vergleichen der Wirksamkeit Jesu mit einem aus seinem Munde ausgehenden scharfen Schwert, 19, 15. Daß dieses Schwert aus seinem Munde ausgeht, weist deutlich darauf hin, daß das, was mit dem Schwert verglichen wird, eigentlich das aus dem Munde ausgehende Wort ist, der *λόγος τοῦ Θεοῦ*, welchen er offenbart. Ein scharfes Schwert aber ist er, sofern durch ihn der ganze Ratschluß Gottes als strenges Strafgericht mit unwiderstehlicher Macht vollzogen wird. Schon hieraus ist zu sehen, daß wir hier nicht an den Logos des johanneischen Evangeliums denken dürfen. Schon dieß, daß er nicht schlechtthin *λόγος*, sondern *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* genannt wird, beweist, daß er keine selbständig Gott gegenüberstehende Hypostase ist. Besonders aber verdient auch dies beachtet zu werden, daß er erst an dieser Stelle der Apokalypse und zwar sofern er als strafender Richter vom Himmel auf die Erde herabkommt, diesen Namen erhält. Der Grundbegriff ist offenbar das Wort Gottes, oder der in der Strenge des göttlichen Strafgerichts sich vollziehende Wille und Ratschluß Gottes. Da demnach der Ausdruck keinen metaphysischen Begriff enthält und nichts über ein Verhältniß aussagt, das an sich zur Natur des in Frage stehenden Subjekts gehörte, so ergiebt sich hieraus von selbst auch der Sinn, in welchem das weitere noch besonders bemerkenswerte Prädikat zu nehmen ist, das die Apokalypse Jesu giebt, wenn sie ihn 3, 14 als die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ* bezeichnet. Wenn er auch als der Anfang der Schöpfung nur der zuerst Geschaffene ist, so scheint doch dieser Ausdruck klar genug den Begriff der Präexistenz zu enthalten. Erwägt man aber auf der andern Seite, daß un-

mittelbar vorher, 3, 12, der himmlische Name des Messias ein neuer Name heißt, daß auch sonst nirgends in der ganzen Schrift die Präexistenz des Messias mit klaren Worten ausgesprochen ist, so wird sehr wahrscheinlich, daß jene Bezeichnung keine dogmatische Bestimmung, sondern ein bloßer Ehrentitel sein soll. Gleichfalls uneigentlich steht der Ausdruck Prov. 8, 22, welche Stelle der Apokalyptiker ohne Zweifel im Auge hatte. Es kommt dabei weiter in Betracht, daß auch die rabbinische Theologie mit dem Prädikat „vor der Welt geschaffen“ sehr freigebig ist. Unter den sieben Dingen, welche vor der Welt erschaffen sein sollen, wird ausdrücklich auch der Name des Messias genannt. Sie zählt ferner zehn Dinge auf, die mit der Welt erschaffen sein sollen, woraus wenigstens so viel zu sehen ist, daß ihr die Präexistenz eine Eigenschaft ist, die sie allen möglichen Dingen ohne irgendwelche tiefere Bedeutung beilegt, die aber dann auch um so leichter in ein bloßes ehrendes Prädikat übergehen konnte. Es ist demnach nicht bloß das sehr ungewiß, ob die Apokalypse den Messias selbst oder nur den Namen des Messias als vorweltlich geschaffen bezeichnen will, sondern ebenso auch das weitere, ob sie dieses Prädikat im dogmatischen Sinne nimmt, oder nur als gesteigerten Ausdruck für den Gedanken gebraucht, daß der Messias das höchste Geschöpf sei, dasjenige, auf welches bei der Schöpfung von Anfang an Rücksicht genommen wurde.

Nehmen wir alles dies zusammen, so hat die Christologie der Apokalypse das eigene, daß sie zwar Jesu als dem Messias die höchsten Prädikate beilegt, aber alle diese Prädikate nur äußerlich auf ihn übertragene Namen sind, welche mit seiner Person noch zu keiner innern Einheit des Wesens verknüpft sind, es fehlt noch an der innern Vermittelung zwischen den göttlichen Prädikaten und dem geschichtlichen Individuum,

daß der Träger derselben sein soll. So bemerkenswert es daher ist, wie das christliche Bewußtsein auch auf diesem Punkte den Drang in sich hat, die Person Jesu so hoch zu stellen, so wenig darf dabei übersehen werden, wie der ganze Inbegriff dieser Prädikate noch eine transcendente Form ist, welcher es an dem konkreten in der Persönlichkeit Jesu selbst begründeten Inhalt fehlt, sie sind noch keine immanenten aus dem substantziellen Wesen seiner Person sich von selbst ergebenden Bestimmungen. Es sind nur die großen eschatologischen Erwartungen, um deren willen der Messias als das Hauptsubjekt derselben auch eine ihnen adäquate Stellung haben muß. Alles Metaphysische liegt noch außerhalb des Gesichtskreises des Apokalypstikers, er nimmt seinen Standpunkt noch ganz von unten, um auf den Messias erst nach seinem Tode alles übertragen werden zu lassen, was ihm seine göttliche Würde giebt. Vgl. 5, 12. Sehr bezeichnend läßt er ihn daher auch von Gott als seinem Gott reden, 3, 2. 12. Was noch weiter zur Christologie der Apokalypse gehört, hängt mit ihrer Lehre vom Werke Christi zusammen.

Als den wesentlichsten Bestandteil des Werkes Christi betrachtet die Apokalypse, hierin übereinstimmend mit der paulinischen Lehre, den Tod Christi, und zwar ist auch ihr das Motiv desselben seine Liebe zu den Menschen. Sie preist ihn, 1, 5, als den, der uns geliebt und uns von unsern Sünden in seinem Blute gewaschen, oder nach einer andern Lesart, befreit hat. Sein Blut hat reinigende Kraft: Die Geretteten und Seligen sind die, die ihre Kleider gewaschen und weiß gemacht haben in dem Blute des Lammes, 7, 14. Vergebung der Sünden bewirkt also sein Tod, wobei die Vorstellung eines Lösegeldes zugrunde zu liegen scheint. Die Menschen sind erlöst, weil er sie losgekauft hat. Damit verbindet sich die weitere Vorstellung, daß er auf die,

für die er gestorben ist, als die von ihm Losgekauften, ein bestimmtes Eigentumsrecht hat. Vgl. 5, 9, wo es in dem himmlischen Gesang zum Preise des Lammes heißt: Du bist geschlachtet worden, und hast uns Gott erkauft mit deinem Blut aus allen Stämmen und Zungen und Völkern und Nationen, und du hast sie unserem Gott zu Königen und Priestern gemacht, und sie werden auf der Erde herrschen. Vgl. 14, 4: Die Hundertundvierundvierzigtausend, die dem Lamm folgen, wohin es geht, sind erkauft worden von den Menschen als Erstlinge für Gott und das Lamm. Der Tod Christi ist der Grund, auf welchem die von ihm gestiftete Gemeinde beruht, durch ihn ist sie geworden, was sie ihrem Begriffe nach sein soll, eine Gemeinschaft reiner, heiliger, gottgeweihter, in der unmittelbarsten Beziehung zu Gott und Christus stehender Menschen. Mit dem aus der mosaischen Theokratie (2 Mos. 19, 6) genommenen Begriff eines Königreichs von Priestern werden daher die Christen, sofern sie durch seinen Tod ihm und Gott, seinem Vater zum besonderen Eigentum geweiht sind, Könige und Priester genannt, 1, 6; 5, 9; 14, 4. Als Priester und Könige sind sie die die Welt beherrschende Macht, der Mittelpunkt, um welchen sich alles bewegt. In dem Tode Christi liegt daher die Kraft zur Stiftung einer Gemeinschaft, die dazu bestimmt ist, sich als die substantielle, über alles übergreifende, die Welt überwindende Macht in dem ganzen Verlauf der Weltgeschichte zu offenbaren. Wie Christus selbst um seines Todes willen als Sieger bezeichnet wird, 3, 21; 5, 5, so wird auch seine Gemeinde in ihrem Verhältnis zur Welt aus dem Gesichtspunkt eines zum Siege führenden Kampfes betrachtet. Für Christus selbst war sein Tod der Weg, auf welchem er sich die höchste göttliche Macht und Herrlichkeit erwarb. Das Lamm ist würdig, die Siegel des

Buches zu eröffnen, weil es geschlachtet worden ist 2c. 5, 9; als das geschlachtete Lamm ist es würdig, zu empfangen Macht, Reichtum, Weisheit, Kraft, Ehre, Herrlichkeit, Segen. B. 12.

Besonderes Gewicht legt daher die Apokalypse auf die Auferstehung Jesu, 1, 5. 18; 2, 8, als den Weg zu der Erhöhung, durch welche Christus der unmittelbare Teilnehmer an der göttlichen Macht geworden ist, 3, 21; 17, 14; 19, 16. Diese göttliche Macht, in deren Besitz er ist, äußert er sowohl durch die Regierung der Welt überhaupt, als auch insbesondere durch die Leitung seiner Gemeinde. Er ist der Herr der Herren, der König der Könige, der Beherrscher der Könige der Erde, 1, 5. Individualisiert ist die alles überschauende, alles beherrschende Macht seiner Weltregierung in den sieben Geistern. Die sieben Geister, die vor dem Throne Gottes stehen, als sieben vor ihm brennende Leuchter, 1, 4; 4, 5, nach der Stelle bei Zach. 4, 10, wo von Sieben die Rede ist, die Augen Jehovas sind, welche die ganze Welt durchlaufen, sind auch das Attribut des Messias: Er hat die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne, 3, 1, und steht vor dem Throne Gottes mit sieben Hörnern, dem Symbol seiner Macht, und mit sieben Augen, welche die sieben Geister Gottes sind, die ausgesandt sind über die ganze Erde. Von diesen sieben Geistern, in welchen sich seine alles durchdringende Macht und Wirksamkeit darstellt, geht auch alle Offenbarung an seine Gemeinde aus, der Geist der Prophetie, welcher ein Zeugnis von Jesus Christus ist, 19, 10. Daher werden sie auch gleich im Eingang der Apokalypse sehr bedeutungsvoll mit Gott zusammen genannt. In den sieben Gemeinden, an deren Engel die sieben Sendschreiben der Apokalypse gerichtet sind, stellt sich überhaupt das Verhältnis des Herrn zu seiner Gemeinde dar. Darum wird er dargestellt,

wie er in der Mitte der sieben Leuchter, die die Gemeinden sind, eines Menschen Sohn ähnlich sieht, er hält in seiner Hand sieben Sterne und aus seinem Munde geht ein scharfes zweischneidiges Schwert aus, und sein Antlitz leuchtet wie die Sonne in ihrer Macht. Die sieben Sendschreiben sind seine Weckstimme an die Gemeinde, der Ruf, daß er kommt, in kürzester Frist kommt, und in seinem Kommen, wie es die Apokalypse schildert, vollbringt er alles, um als der Herr der Gemeinde alle feindlichen Mächte zu vernichten, die der Vollendung seines Reiches entgegenstehen. Ist alles dies geschehen, so vereinigt er sich in dem vom Himmel herabkommenden Jerusalem, in welchem sich seine Gemeinde in ihrer urbildlichen Schönheit, der ihrer Idee adäquaten Gestalt darstellt, mit ihr, als der Bräutigam mit der Braut, 19, 7; 21, 2; 22, 17.

Wie aus allem diesem das alttestamentliche Messiasideal, nur zugleich mit den bestimmten konkreten Zügen, die es durch die Geschichte Jesu erhalten hat, hindurchblickt, so sind hier noch einige alttestamentliche Messiasprädikate zu bemerken. Dahin gehört der Schlüssel Davids, mit welchem er öffnet, ohne daß jemand schließt, und schließt, ohne daß jemand öffnet, 3, 7. Dieser Schlüssel Davids ist aus Jes. 22, 22 genommen. Wie man sich überhaupt den Messias nach dem Vorbild Davids dachte, so hat hier Christus den Schlüssel Davids, d. h. die höchste Gewalt über das alle wahre Juden in sich begreifende theokratische Reich, dessen ideeller König noch immer David war. Mit der Macht, mit welcher Christus in seinem Reiche waltet, kann er in die Gemeinschaft seiner Bekenner aufnehmen und von ihr ausschließen, wen er will. Das bedeutungsvollste Prädikat aber, das dem Messias gegeben wird, ist das des Lammes. *Τὸ ἀρνίον* wird der Messias in der Apokalypse am gewöhnlichsten ge-

nannt, und zwar ist er τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον, 5, 6; 7, 14; 13, 8 u. s. w. Es fragt sich, ob dabei an das Passahlamm gedacht, oder ob diese Bezeichnung aus Jes. 53, 7 genommen ist. Das erstere behauptet Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche, S. 145 f. Zu dem jesajanischen Bilde des sanftmütigen Lammes würde die ὀργὴ τοῦ ἀρνίου 6, 16 nicht passen. Auch dürfe nicht die Rücksicht unser Urtheil bestimmen, daß doch das Passahopfer kein Versöhnungsoffer gewesen sei, denn es komme nicht darauf an, welcher Sinn ursprünglich der mosaischen Institution eigen gewesen sei, sondern welchen Sinn die Christen damit verbunden haben. In dieser Beziehung bürge aber die paulinische Auffassung Christi als Versöhnungsoffer und Passahlamm (1 Kor. 5, 7) dafür, daß auch ein geborener Jude von höherer Bildung die Symbolik des Zeremonialgesetzes nicht immer richtig verstanden habe. Für die Darstellung Christi als Passahlamm habe der Umstand den Ausschlag gegeben, daß Christus während des Passahfestes gekreuzigt worden sei, und demnach sei es von untergeordneter Bedeutung, daß sein Tod vielmehr als Sühnopfer und nicht als Bundesopfer aufgefaßt wurde. Diese Erklärung ist nicht die richtige. Es findet sich in der Apokalypse nirgends auch nur eine Anspielung auf das Passahlamm. Es ist nur der Ausdruck ἀρνίον ἐσφαγμένον, der darauf bezogen werden kann, aber ebenso gut auch auf die jesajanische Stelle sich beziehen läßt. Da nun die Stelle bei Jesajas auch sonst so oft auf Jesus bezogen wird, Apg. 8, 32. 33, und bei Kirchenvätern, und Christus auch da, wo er das Passah genannt ist, nicht als das geschlachtete Passahlamm, sondern als das zur Schlachtbank geführte Lamm des Propheten, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη, bezeichnet wird, so liegt es auch in der Apokalypse weit näher, an das letztere zu

denken. Die *ὄρνις τοῦ ἀγνίου* streitet damit nicht, da, wenn überhaupt diese *ὄρνις* nichts Unmessianisches ist, sie auch einem so sanftmütigen Lamm, wie das bei Jesajas ist, zukommen konnte. In jedem Fall soll das in die unmittelbare Nähe Gottes versetzte *ἀγνίον ἐσφαγμένον* auch schon durch die Diminutivform eine Anschauung sein, in welcher das Niedrigste und Höchste im stärksten Kontrast zusammengefaßt ist. In der symbolischen Sprache des Alten Testaments ist das Lamm der prägnanteste Ausdruck für die Opfer- und Versöhnungsidee, wie sie auf der geschichtlichen Thatfache des Todes Jesu beruht.

Übrig ist nun noch zu fragen, wie die Apokalypse auf der subjektiven Seite das Verhältnis des Menschen zu Gott und Christus vermittelt werden läßt. Der Standpunkt der Apokalypse ist auch hier der der alttestamentlichen Religion. Das Wesen der Religion ist, nach der subjektiven Seite betrachtet, das Halten der Gebote Gottes, das der Idee Gottes entsprechende praktische Verhalten. Die wahren Verehrer Gottes sind die *τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ*, wozu, wenn sie zugleich als Christen bezeichnet werden sollen, noch die *μαρτυρία Ἰησοῦ* oder die *πίστις Ἰησοῦ* hinzugefügt wird, 12, 17; 14, 12. Echt alttestamentlich wird daher die wesentliche Bestimmung des religiösen Bewußtseins als Furcht Gottes bezeichnet, wie 14, 7, wo der Inhalt des ewigen Evangeliums, das der Engel den Bewohnern der Erde verkündigt, ist: Gott zu fürchten und ihm die Ehre zu geben, weil die Stunde des Gerichts gekommen ist, ihn anzubeten als den Schöpfer des Himmels und der Erde, des Meeres und der Wasserquellen. Da die Furcht Gottes sich praktisch bethätigen muß, so sind das Hauptmoment die Werke. Auf die Werke kommt in der Apokalypse alles an. Vgl. 14, 13: Selig sind die Toten, die in dem Herrn

sterben, sie ruhen aus von ihrer Arbeit, und ihre Werke folgen ihnen nach, d. h. sie sind das ihren künftigen Zustand Bedingende. Nach ihren Werken werden die Toten gerichtet. Daher hat jeder Mensch ein Buch, in welchem alle seine Werke aufgeschrieben sind, damit ihm nach Maßgabe derselben sein Urtheil gesprochen werde, 20, 12. Die Werke müssen ein bestimmtes Maß voll machen, daher wird 3, 2 dem Engel der Gemeinde in Sardes geschrieben, ich habe deine Werke nicht voll gefunden vor Gott. Es muß etwas bestimmtes thatsächlich Geleistetes vorhanden sein, worauf man sich vor Gott berufen kann. Neben den ἔργα ist von der πίστις die Rede, 14, 12, ἡ πίστις Ἰησοῦ; unter der πίστις ist hier aber nicht der Glaube im paulinischen Sinne zu verstehen, sondern in Gemäßheit der in der Apokalypse geschilderten Zeit, in welcher das Christentum einen so großen Kampf mit dem Heidentum zu bestehen hatte, Treue im Bekenntnis Jesu, daher die πίστις mit der ἀγάπη, διακονία, ὑπομονή selbst unter den ἔργα begriffen wird, 2, 19. Die erste Forderung, die an den Christen gemacht wird, ist, die Treue gegen Jesus nicht zu verleugnen, 2, 13, oder seinen Namen nicht zu verleugnen, 3, 8, seine μαρτυρία zu halten, 6, 9; 12, 17, sein Wort festzuhalten, λόγον τηρεῖν, 3, 8, zu halten an dem, was man hat, 2, 25, seine Werke zu beobachten bis ans Ende, 2, 25, sein Leben nicht zu lieben bis zum Tode, 12, 11, sich seinen Kranz nicht nehmen zu lassen. Auf die ὑπομονή und πίστις τῶν ἁγίων kommt es daher ganz besonders an, 13, 10; 14, 12; 2, 3; 3, 10. Das ganze Leben des Christen ist ein Sichhindurchkämpfen zum Sieg, man muß kämpfen und siegen wie Christus, und siegt um des Blutes des Lammes willen, 12, 11. Besonders ausgezeichnet werden daher die Märtyrer, 6, 9; 12, 11; 20, 4. Sie erhalten weiße Kleider,

zum Beweis der Gerechtigkeit ihrer Sache und des göttlichen Wohlgefallens. Der höchste Preis aber wird denen zuteil, welche sich nicht mit Weibern besleckt haben und jungfräulich geblieben sind, 14, 4, wobei freilich die Frage entsteht, ob die Ehelosigkeit eigentlich oder uneigentlich zu nehmen ist, ob sie nicht vielleicht nur ein bildlicher Ausdruck für das *ἁγισμός εἶναι* ist, der sittlichen Reinheit, die der wesentliche Begriff des Christen ist. Die Christen sind die an sich Reinen, die reine unbeschmutzte Gewande tragen, 3, 5. Das Gewand des Christen ist, da die Christen auch Priester genannt werden, eigentlich ein Priestergewand, es wird ihm genommen, wenn er es nicht rein erhält, und dann befindet er sich im Zustand der Unehre, der Nacktheit, 3, 18; 16, 15. Der Priester namentlich hat sein Gewand rein zu erhalten, und wenn es besleckt ist, wieder zu reinigen, 22, 14. In dem die Apokalypse den Christen als den an sich Reinen, einen priesterlichen Charakter an sich Tragenden betrachtet, faßt sie die Sünde hauptsächlich als Unreinheit und Besleckung auf.

Bemerkenswert ist noch, wie die guten Werke der einzelnen Christen als Einheit zusammengefaßt, und wenn auch nicht als ein Schatz doch als ein Schmuck der Kirche betrachtet werden. Wenn das Lamm sich mit der Braut vermählt, sind die gerechten Werke der Heiligen ihr Schmuck, oder das aus dem feinsten Byssusstoff bestehende Hochzeitkleid, 19, 8. Hiermit ist nun schon der Anfang gemacht, die Werke von den sittlichen Subjekten, von welchen sie als ihre sittliche That nicht getrennt werden, abzulösen, und ihnen für sich einen sittlichen Wert zuzuschreiben. Sie werden als Ganzes zusammengenommen und wie etwas für sich Bestehendes betrachtet, wie wenn es nur auf die Werke als solche ankäme, nicht die Subjekte, welchen sie angehören als ihre sittliche That.

Im allgemeinen tritt, da es immer nur der einfache Begriff der Werke, der Treue, der sittlichen Reinheit ist, wodurch das Verhältniß des einzelnen zu Christus bestimmt wird, die innere Seite des christlichen Lebens sehr zurück gegen die äußere, wo im großen Gange der Weltereignisse die Idee des Christentums sich realisiert. Mit dem allgemeinen Entwicklungsprozeß, welcher hier vor sich geht, dem großen Kampf des Christentums und Heidentums, ist das Leben des einzelnen so verflochten, daß alles dadurch seine Form und Farbe erhält. Der einzelne kommt eigentlich nicht für sich selbst in Betracht, sondern nur sofern er in dem großen Kampf, in welchem alles in zwei Parteien geteilt ist, auf der einen oder der anderen Seite steht. Es sind durchaus scharfe Gegensätze, welche statt innerlich miteinander vermittelt zu werden, nur äußerlich zusammenstoßen; alles nimmt einen raschen gewaltsamen Verlauf, es ist nur darum zu thun, so schnell als möglich zum Ziel zu kommen und alles zum Abschluß zu bringen. Die innere immanente Entwicklung des Christentums sowohl im Leben des einzelnen Christen, als im großen Gange der Weltgeschichte liegt noch außerhalb des Gesichtskreises des Apokalypstikers, welcher über die vermittelnden Momente hinwegsieht und nur die Hauptkatastrophe und die letzte Entscheidung ins Auge faßt.

Zur vollständigen Darstellung der neutestamentlichen Theologie in der Form der Apokalypse gehört noch der Gottesbegriff der Apokalypse, da sich an diesem höchsten theologischen Begriff noch besonders zeigt, wie sehr die Apokalypse auf dem Standpunkt des alttestamentlichen Monotheismus und der alttestamentlichen Theokratie steht. Es sind beinahe durchaus alttestamentliche Prädikate, welche Gott gegeben werden. Er ist der *μόνος ὁσιος*, welchen jeder fürchten und preisen muß, 15, 4, der die ganze Welt geschaffen hat

durch seinen Willen, 4, 11; 10, 6; 14, 7, der Gott des Himmels, wie er den heidnischen Göttern gegenüber heißt, 16, 11, τὸ Ἄλφα καὶ τὸ ὦ (vgl. Jes. 44, 6), ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, 1, 8; 4, 8; 11, 17, ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων 4, 9, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν, ὁ παντοκράτωρ 15, 3 u. s. w. Nach dem Charakter der Apokalypse ist die am meisten hervorragende Eigenschaft Gottes seine strafende Gerechtigkeit, der Zorn Gottes, 11, 18, mit welchem er seine gerechten und wahrhaftigen Gerichte, 16, 7; 19, 2, vgl. 15, 3, von welchen er selbst ὁ θεοπότης ὁ ἅγιος καὶ ἁληθινός genannt wird, 6, 10, vollzieht. Rache und Vergeltung darf man von ihm erwarten, 6, 10, durch die strengste Bestrafung und die Vernichtung aller ihm widerstrebenden Mächte offenbart er sich in seiner höchsten Macht über alles. Zur Verherrlichung der Macht und Majestät Gottes nimmt der Apokalypstiker die ganze Symbolik des Alten Testaments zuhilfe. Man vergleiche besonders, wie er, Kap. 4, den Thron und himmlischen Hofstaat Gottes schildert. Er sieht einen Thron im Himmel, der auf dem Thron Sitzende war ähnlich einem Jaspis und Sardisstein, und ein Regenbogen ringsumher um den Thron ähnlich dem Aussehen nach einem Smaragd. Und rings um den Thron waren vierundzwanzig Throne und auf den Thronen saßen vierundzwanzig Älteste angethan mit weißen Kleidern und auf ihren Häuptern hatten sie goldene Kronen. Und von dem Throne gingen aus Blitze, Laute und Donner und sieben Feuerfakeln brannten vor dem Thron, welche die sieben Geister Gottes sind. Hier ist demnach ganz die alttestamentliche Anschauung des in Donner und Blitz sich offenbarenden Naturgottes. Um den Thron stehen sodann vier ζῶα. Es sind die vier Cherubim Ezechiels 1, 5f; 10, 14. Sie vereinigen in sich die Haupteigenschaften der

vier edelsten Tiere, die Tapferkeit des Löwen, die Stärke des Stieres, die geflügelte Geschwindigkeit des Adlers und die Intelligenz des Menschen. Bei Ezechiel ist jeder Cherub aus diesen vier Gestalten zusammengesetzt, bei dem Apokalyphtiker hat jeder nur eine dieser vier Gestalten. Diese vier *ζωα* repräsentieren die Gesamtheit der Geschöpfe und drücken gleichfalls die Idee der Schöpfermacht Gottes aus. Eine eigene Vorstellung des Apokalyphtikers sind die vierundzwanzig Ältesten, die als Beisitzer Gottes einen himmlischen Rat bilden, 4, 4. Es sind keine Engel, sondern ohne Zweifel christliche Märtyrer, sie sitzen auf Thronen, wie Christus seinen Jüngern verheißen hat, Matth. 19, 28; vgl. Apok. 3, 21, haben weiße Kleider, wegen der Reinheit ihres Lebens, tragen Kronen zur Belohnung ihres siegreichen Glaubenskampfes. So stellen sie die gesamte an Christus glaubende Menschheit oder die christliche Kirche dar und nehmen als der himmlische Senat den nächsten und unmittelbarsten Anteil an der göttlichen Weltregierung, sofern sich alles in ihr auf die christliche Kirche als ihren Mittelpunkt bezieht. Wenn die vier *ζωα* Preis und Ehre und Dank bringen dem, der auf dem Thron sitzt, dem, der in alle Ewigkeit lebt, fallen die vierundzwanzig Ältesten vor dem auf dem Thron Sitzenden nieder, beten den in alle Ewigkeit Lebenden an, werfen ihre Kronen vor dem Thron hin und sagen: Würdig bist du Herr zu empfangen Preis und Ehre und Macht, weil du alles geschaffen hast, durch deinen Willen war es da und wurde geschaffen 4, 10. 11. Die Schöpferallmacht Gottes ist auch in ihnen als die über allem stehende Idee ausgesprochen. Zur weiteren Umgebung des himmlischen Throns gehören Myriaden von Engeln, 5, 11. Engel spielen eine Hauptrolle in der Apokalypse nicht bloß als Überbringer der göttlichen Befehle, sondern auch als Voll-

streckter der göttlichen Strafgerichte und Beherrscher der Naturelemente. Ausdrücklich wird die Anbetung der Engel verboten, weil sie nur Mittknechte der Propheten und Gläubigen seien, 19, 10; 22, 9.

Auffallend ist, daß in der Apokalypse selbst der Satan noch eine Stelle im Kreise der Himmlischen hat. Er ist, wie im Alten Testament, namentlich im Buch Hiob, der Ankläger der Frommen, 12, 10, und der Kampf mit ihm beginnt damit, daß er vom Himmel auf die Erde herabgestürzt wird. Es entsteht Streit im Himmel, Michael und seine Engel streiten mit dem Drachen und seinen Engeln, und der große Drache, die alte Schlange (ohne Zweifel Anspielung auf den Sündenfall), der genannt wird Teufel (*διάβολος*, eigentlich Angeber, Verleumder) und Satan, und Verführer der ganzen Welt wird mit seinen Engeln auf die Erde herabgeworfen. Indem er wohl weiß, daß er nur noch kurze Zeit hat, greift er um so heftiger die theokratische Gemeinde an, 12, 12, durch Verfolgungen, zu welchen er Juden und Heiden anstiftet, 2, 9; 10. 13, durch Verführung der ganzen Welt zum Haß gegen die Wahrheit, 12, 9, vgl. 20, 8, durch Irrlehren in der Gemeinde selbst, 2, 24, und endlich durch die Sendung des Antichrists und des ihn begleitenden falschen Propheten. In beiden erscheint das Heidentum als politische und religiöse Macht in seiner gottfeindlichen Spitze und als das Reich, in welchem der sich selbst vergötternde Teufel sich selbst anbeten läßt, 13, 4.

Die ganze Welt teilt sich so in einer dem manichäischen Dualismus analogen Weltanschauung in zwei schroff einander gegenüberstehende Reiche, von welchen das eine fallen muß. Der Sieg des einen über das andere ist nicht bloß durch die Idee Gottes als des *παντοκράτωρ* verbürgt,

sondern ganz besonders durch den Messias. Das Blut des Lammes ist das weltüberwindende Prinzip. Darum ist das in der Nähe des göttlichen Throns stehende Lamm in die unmittelbarste Beziehung zu Gott gesetzt. So sehr der christliche Vaterbegriff Gottes in der Apokalypse gegen die alttestamentliche Idee der Herrschermacht Gottes zurücktritt, so ist doch jener Begriff dadurch in das Gottesbewußtsein aufgenommen, daß Gott der Vater des Messias genannt wird, 3, 5. 21. Wie aber dieses Vaterverhältnis vermittelt wird, läßt sich nach der Apokalypse nicht genauer bestimmen. Auch 12, 1 f., wo die Geburt des Messias von dem Weib, der theokratischen Gemeinde, beschrieben wird, wird nur gesagt, das Kind des Weibes sei zum Schutz gegen den Drachen, welcher es verschlingen wollte, zu Gott und zu seinem Throne entrückt worden, V. 5. Der bildliche Charakter der Apokalypse macht es so oft nicht möglich, ihre Vorstellungen auf einen bestimmteren dogmatischen Begriff zu bringen.

Zweite Periode.

Die Lehrbegriffe des Hebräerbriefes, der kleineren paulinischen Briefe u. s. w.

1. Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes.

An die beiden Lehrbegriffe der ersten Periode, den paulinischen und den der Apokalypse, schließt sich der des Hebräerbriefts dadurch zunächst an, daß auch in ihm das Hauptmoment die Stellung des Christentums zum Judentum ist. Welchen Gegensatz die beiden erstern Lehrbegriffe in dieser Beziehung bilden, liegt vor Augen. So tief der paulinische Lehrbegriff das Judentum herabsetzt, so hoch stellt es dagegen der der Apokalypse. Nach dem erstern hat das Christentum seine absolute Bedeutung nur in seinem Unterschied vom Judentum, nach dem letztern nur in seiner Identität mit demselben. Um das Judentum so viel wie möglich zu begrabieren und dem Christentum gegenüber in seiner ganzen Unvollkommenheit und Nichtigkeit darzustellen, geht der Apostel Paulus vom Gesetz aus; das Judentum ist wesentlich Gesetz, alles, was es als Religion ist, ist es als Gesetz, sofern man im Judentum nicht anders als auf dem Wege des Gesetzes, durch die Erfüllung desselben, selig werden kann. Am Gesetz aber stellt sich auch der wesentliche Mangel des Judentums her-

aus, daß es statt selig zu machen, nur verdammen kann. Daher kann das Christentum seine absolute Bedeutung nur darin haben, daß es die Aufhebung des Gesetzes ist. Die Apokalypse faßt die absolute Bedeutung des mit dem Christentum identischen Judentums in dem Messiasbegriff auf. Alles, was das Christentum in seinem Unterschied vom Judentum und in seiner Einheit mit demselben ist, ist nur die Verwirklichung der alttestamentlichen Messiasidee. In ihr zeigt sich das Judentum als die absolute Macht, durch welche alles, was sich auf Seligkeit und Verdammnis bezieht, bedingt ist. Das neue Jerusalem ist die Vollendung der alttestamentlichen Theokratie durch den Messias. Zwischen diesen beiden Lehrbegriffen, von welchen der eine die absolute Bedeutung des Judentums behauptet, der andere aufhebt, stellt sich der des Hebräerbriefes vermittelnd hinein. Auf der einen Seite verhält sich das Judentum zum Christentum rein negativ, auf der andern ist alles, was das Christentum als absolute Religion ist, an sich, ideell auch schon im Judentum enthalten. Diese doppelte Bedeutung des Judentums vereinigt der Verfasser des Hebräerbriefes in der alttestamentlichen Idee des Hohepriesters. Das Judentum ist wesentlich ein Priestertum, hierin liegt sowohl das Vergängliche als das Unvergängliche des Judentums, die absolute Bedeutung, in welcher Judentum und Christentum wesentlich eins sind. Für diesen Standpunkt des Lehrbegriffs des Hebräerbriefes ist sehr bezeichnend die Stelle 7, 12, wo gesagt wird: μετα-
 τιθεμένης τῆς ἱερωσύνης ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμον μετά-
 θεοῖς γίνεται, wenn das Priestertum verändert wird, so geschieht mit Notwendigkeit auch eine Veränderung des Gesetzes. Wenn also das unvollkommene Priestertum zum vollkommenen wird, so kann auch das Gesetz nicht bleiben, wie es bisher war, etwas so Schwaches und Nutzloses, es

muß also aus dem Gesetz etwas anderes werden. Auf diesem Wege kommt der Apostel Paulus von der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου*, welche immer nur eine vermeintliche ist, zu der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*. Wie sich nun auch der Verfasser des Hebräerbrieves die *μετάθεσις νόμου* gedacht haben mag, die Hauptsache ist, daß ihm das Priestertum das Primäre, das Gesetz das Sekundäre ist, das letztere nach dem ersten sich richten muß. Von einer solchen Unterordnung des Gesetzes unter das Priestertum weiß der Apostel Paulus nichts, das Gesetz ist so sehr der seine Ansicht vom Alten Testament bestimmende Begriff, daß er in jedem Fall nicht das Gesetz nach dem Priestertum, sondern umgekehrt das Priestertum nach dem Gesetz bestimmt haben würde. Gesetz, Messias oder König, und Priester sind die Grundbegriffe, von welchen drei wesentlich verschiedene Lehrbegriffe der neutestamentlichen Theologie ausgehen.

In der Idee des Priestertums oder des Hohepriestertums greift der Lehrbegriff des Hebräerbrieves tief in das Wesen der alttestamentlichen Religionsverfassung hinein, in ihr erhebt er sich aber auch über sie und reißt sich von ihr los. An dieser Idee sind demnach zunächst zwei verschiedene, in einem Gegensatz zueinander stehende Seiten dieses Lehrbegriffs zu unterscheiden.

Das Christentum hat einen absoluten Vorzug vor dem Judentum, und zwar vor allem aus dem Grunde, weil Christus ein ganz anderer Hohepriester ist, als der des Alten Testaments. Das levitische Priestertum steht tief unter dem wahrhaft priesterlichen Christentum. Es gehört hierher alles, was von Christus als einem Hohepriester nach der Weise Melchisedeks gesagt wird, 7, 1f. Als Priester nach der Ordnung Melchisedeks ist er größer als Abraham und Levi, 7, 4—10. Ferner zeigt die Geburt Jesu aus dem Stamme

Juda, daß mit ihm das levitische Priestertum ein Ende genommen hat, 11—14, und daß er nicht ein wiedervergehender Hohepriester sein wird, wie der levitische, beweist der Schwur, mit welchem Gott seine Einsetzung bekräftigte, 20—22. Im Alten Testament sind immer neue Hohepriester nötig, weil jeder durch den Tod hinweggenommen wird, ihr Amt ist vergänglich und sie sind nicht imstande, eine dauernde und ewige Erlösung hervorzubringen und zu verbürgen. Der Hohepriester des Neuen Testaments aber hat, weil er in Ewigkeit bleibt, ein unwandelbares Priestertum. Daher kann er auch aufs vollkommenste erretten die, die durch ihn Gott nahen, indem er allezeit lebt, um sie zu vertreten. Ein solcher Hohepriester ziemte uns, der heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern, und über den Himmel erhöht ist, der nicht nötig hat, täglich wie die Hohepriester zuerst für die eigenen Sünden, und dann für die des Volks zu opfern, er hat dies auf einmal gethan, indem er sich selbst darbrachte. Denn das Gesetz bestellt Menschen zu Hohepriestern, die mit Schwachheit behaftet sind, das Wort des Eidschwurs aber, das nach dem Gesetz ist, einen für die Ewigkeit vollendeten Sohn. B. 24—28. Vgl. B. 15: Er ist ein anderer Priester nach der Ähnlichkeit mit Melchisedek und zwar ein solcher, welcher es nicht nach dem Gesetz eines fleischlichen Gebots geworden ist, sondern in Gemäßheit der Kraft unzerstörbaren Lebens, d. h. als der unsterbliche in alle Ewigkeit bleibende Hohepriester. Wie auf dem Standpunkt des Hebräerbriefes das Priestertum das wesentliche Element einer Religionsverfassung ist, der Hauptbegriff der Religion, so stellt sich an der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit des alttestamentlichen Priestertums das ganze Wesen der alttestamentlichen Religion dar.

Was vom Priestertum gilt, gilt auch vom Gesetz. Das Gesetz ist schwach und nutzlos, weil es nichts zustande bringt, 7, 18. 19. Es bringt nichts zustande, nicht bloß, weil die Hohepriester selbst schwache, sterbliche, der Sünde und dem Tode unterliegende Menschen sind, sondern auch ihr Amt nicht fähig ist, eine wahre Versöhnung zu bewirken. Schon der Ort, wo dasselbe ausgeübt wird, das von Moses gestiftete Zelt, ist trotz aller heiligen Dinge, die es enthält, 9, 1 f. 21, nur ein mit Menschenhänden gemachtes irdisches unvollkommenes Heiligtum, 9, 24. 11; 8, 2. Sodann sind die in ihm wegen der Sünde dargebrachten Opfer solche, welche sich alljährlich wiederholen und darum die Versöhnung Suchenden nicht auf immer reinigen können, sondern im Gegenteil eben durch jene öftere Wiederholung stets von neuem daran erinnern, daß die Sünde noch nicht getilgt ist, ihr Unvermögen, dies zu bewirken selbst eingestehen, 9, 25; 10, 1—3. 11. Ja, sie können überhaupt keine eigentliche Sünde wegnehmen, denn es werden eben Böcke, Kälber, Kühe dargebracht, deren Blut zwar körperliche Befleckung hinwegzunehmen, zwar von Menschen gemachte irdische Heiligtümer zu reinigen, nicht aber das mit Sünden belastete Gewissen des Menschen von jenen zu befreien, ihn mit dem Himmel zu versöhnen vermag, 9, 9—13. 21—23; 10, 4—10; 13, 9. Außerdem deutet schon die Trennung des verhüllten Allerheiligsten von dem Heiligen darauf hin, daß der Weg zu dem eigentlichen Heiligtum zu der wahren Versöhnungsstätte den Menschen noch nicht geöffnet sei, 9, 8. Aus dieser Schwäche und Nutzlosigkeit des Gesetzes folgt, daß es nicht das Ebenbild der Dinge selbst, sondern nur einen Schatten derselben hat, 10, 1, die Versöhnung noch nicht verwirklicht, sondern nur unvollkommen nachbildet und andeutet, daß der Bund, welchen Gott durch Moses mit

den Israeliten geschlossen, wieder verschwinden und einem andern Platz machen muß. Ausdrücklich behauptet daher der Verfasser des Hebräerbriefes die Aufhebung des Gesetzes. Die Aufhebung nämlich eines vorangehenden Gebotes geschieht wegen der Schwäche und Nutzlosigkeit desselben, 7, 18.

Was also durch das Gesetz und die alttestamentliche Religionsverfassung nicht zustande kommen konnte, erhält im Christentum seine Vollendung. Die *τελείωσις*, 7, 11. 19, die nicht im Judentum, sondern im Christentum liegt, besteht darin, daß während das Gesetz nur eine *σκιά μελλόντων αγαθών* hat, 10. 1, Christus ein *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων αγαθών* ist, 9, 11. Wenn von den *μέλλοντα* die *σκιά τῶν μελλόντων* unterschieden wird, so sind die *μέλλοντα* das wahrhaft Reale und Substanzielle. Dies ist aber nach der Anschauung des Hebräerbriefes die unsichtbare urbildliche Welt, *τὰ ἐπουράνια*, oder *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, 8, 5; 9, 23, *τὰ ἀληθινὰ*, 9, 24, *οὐ χειροποιητὰ*, das keiner Veränderung Unterworfene, sondern ewig Bleibende. Zu dieser urbildlichen oder jenseitigen Welt verhält sich die diesseitige wie ihr Abbild und Schattenbild. Daher stellt sich nun der Gegensatz des Judentums und Christentums unter den Gegensatz der beiden Welten, des Urbildlichen und Abbildlichen, des Jenseitigen und Diesseitigen. Das Christentum ist selbst die zukünftige Welt, der *αἰὼν μέλλον*, 5, 6, die *οἰκουμένη μέλλουσα*, 2, 5. Alles dies erhält seine Begründung erst durch die Lehre des Hebräerbriefes von der göttlichen Würde Christi als des Sohnes.

Der Grundbegriff der Christologie des Hebräerbriefes ist der Begriff des Sohnes, als Sohn ist Christus das Subjekt aller Prädikate, welche ihm hier gegeben werden. Als Sohn ist er *ἀπαύγασμα τῆς δόξης (θεοῦ) καὶ ἁρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, 1, 3. Als Abganz der

Herrlichkeit Gottes ist er mit Gott substantiell eins, der unmittelbare Reflex der göttlichen Substanz. Der persönliche Unterschied ist bezeichnet, wenn er *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* genannt wird, er ist also zwar eine für sich bestehende Existenz, aber nur eine solche, welcher das Wesen einer andern, das Wesen Gottes vollkommen aufgedrückt ist. Dadurch ist der Sohn schlechtthin über die Welt gestellt, er ist ein wesentlich göttliches, von der Welt verschiedenes Wesen. Wenn er auch das mit der Welt gemein hat, daß er wie alles aus Gott hervorgegangen ist, weswegen er *πρωτότοκος* heißt, 1, 6, so ist doch er es, welcher alles mit dem Worte seiner Macht trägt, 1, 3, der, durch welchen Gott die Aonen geschaffen hat, 1, 2, d. h. die jetzige und die künftige, oder die sichtbare und die unsichtbare Welt. Besonders ist es dem Verfasser des Hebräerbriefes darum zu thun, die Erhabenheit des Sohnes über die Engel hervorzuheben. In dieser Beziehung macht er vor allem geltend, daß nur ihm der ausgezeichnete Name Sohn zukommt, 1, 4. 5. Ferner unterscheidet er sich von ihnen durch die Benennung *θεός* B. 9, weswegen er auch von ihnen angebetet werden muß, B. 9. 6, durch seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit, B. 7—12, durch seine Macht über die ganze Welt und durch sein Verbleiben zur Rechten Gottes, B. 13. 14. Es hat dies ohne Zweifel eine antithetische Beziehung gegen solche, welche, wie dies namentlich von den Ebioniten gesagt wird, Christus nur für einen Engel, wenn auch für einen *ἀρχάγγελος* und den Beherrscher der Engel, hielten.

Die Christologie des Hebräerbriefes steht auf eine sehr bemerkenswerte Weise vermittelnd zwischen der paulinischen und der johanneischen. Während dem Apostel Paulus Christus, so hoch er gestellt wird, doch immer noch wesentlich Mensch

ist, wenigstens der *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, läßt dagegen der Verfasser des Hebräerbriefes das ursprünglich Menschliche fallen, Christus ist als rein göttliches Wesen in die über-sinnliche Region entrückt. Auf der andern Seite ist aber der Sohn dem Verfasser des Hebräerbriefes noch nicht der Logos im johanneischen Sinne. Er ist nicht selbst der Logos, sondern trägt nur *τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, 1, 3. Es ist um so eigentümlicher, daß der Verfasser des Hebräerbriefes dabei stehen bleibt, und nicht zur Identifizierung des Sohnes mit dem Logos fortgeht, da er den *λόγος τοῦ Θεοῦ*, 4, 12. 13, auf eine Weise personifiziert, welche von selbst zur Identifizierung der beiden Begriffe führt. Er sagt B. 13 sogar: es sei keine Kreatur unsichtbar vor ihm, alles sei nackt und aufgedeckt vor seinen Augen, vor ihm, zu welchem wir in dem Verhältnis stehen, das durch alle diese Prädikate bezeichnet ist. Es kann zwar zweifelhaft scheinen, ob das Subjekt B. 13 der *λόγος τοῦ Θεοῦ* oder Gott ist, allein das Hauptsubjekt ist B. 12 der *λόγος τοῦ Θεοῦ* und es läßt sich nichts Wesentlichen gegen die Beziehung auch des B. 13 auf den *λόγος τοῦ Θεοῦ* einwenden. Auch in dem Satze *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος* scheint der Verfasser nur die Vieldeutigkeit des Wortes *λόγος* noch benutzen zu wollen, um auch dadurch noch nahezu legen, welche unmittelbare Beziehung der *λόγος τοῦ Θεοῦ* in seiner richtenden Eigenschaft zu uns hat. Ungeachtet dieser Hypostasierung des *λόγος τοῦ Θεοῦ* sind doch die beiden Begriffe Logos und Sohn noch nicht weiter miteinander vermittelt. Um die göttliche Natur des Sohnes zu bestimmen, hält sich der Verfasser des Hebräerbriefes nicht an den Begriff des *λόγος*, sondern den des *πνεῦμα*. Nach 9, 14 liegt die versöhnende Kraft des Todes Christi darin, daß Christus *αἰώνιον πνεῦμα* hat. Er versöhnt die Welt

mit Gott, weil er im Elemente des Geistes sich Gott darbringt, weil nicht Blut von Böcken und Stieren, sondern das *πνεῦμα αἰώνιον* das Sühnmittel, das die eigenthümliche Beschaffenheit und Wirksamkeit dieses Todes vermittelnde und bestimmende Moment ist. Was Christus zu einem ewigen Hohepriester macht, was ihm die *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου* giebt, so daß das absolute Lebensprinzip eine immanente Bestimmung seines Wesens ist, ist das *πνεῦμα*, daß er ein rein geistiges Wesen ist, wie Gott selbst Geist und der Vater der Geister ist, 12, 9. Dabei denkt sich der Verfasser das Verhältniß des Sohnes zum Vater unter dem Gesichtspunkt strenger Unterordnung. Der Sohn ist vom Vater so abhängig, daß der Vater auch in dem den Sohn unmittelbar Betreffenden das thätige Subjekt ist. Der Vater hat den Sohn auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, 2, 7. Nicht sich selbst hat Christus verherrlicht, so daß er Hohepriester wurde, sondern der, der zu ihm sprach: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“, 5, 5. Auf diese Stelle hauptsächlich stützt er den Begriff der Sohnschaft. Man kann dies so verstehen, er habe dieses Verhältniß als ein durch den Willen Gottes gesetztes betrachtet. Dagegen bezeichnet es der Ausdruck *ἀπαύγασμα* als ein natürliches. Es liegen so schon im Hebräerbrief die Elemente der beiden Vorstellungen von dem Verhältniß des Vaters und Sohnes, welche immer den Hauptgegensatz bildeten. Auch darin erscheint die Macht des Vaters als die weit übergreifende, daß die Unterwerfung des Endlichen nicht dem Sohn, sondern dem Vater zugeschrieben wird, 1, 3. 13; 2, 8; 10, 12. 13.

In allem, wovon bisher die Rede war, stellt sich uns die antijüdische Seite dieses Lehrbegriffes dar. Der Unterschied des Christentumes vom Judentum tritt hier in seiner

ganzen Weite hervor. Alles, was zum Wesen der absoluten Religion gehört, fällt nur auf die Seite des Christentumes. Die erste διαθήκη verhält sich bloß negativ zur zweiten. Es ist dies aber nur die eine Seite dieses Lehrbegriffes, und es steht ihr eine andere gegenüber, auf welcher der Unterschied zwischen dem Judentum und Christentum sich so viel wie möglich wieder ausgleicht. Es gehören hierher folgende Momente:

1. Das Judentum enthält auch schon alles, was zum Wesen der wahren Religion gehört, es ist auch eine διαθήκη wie das Christentum, es hat seine Gebote und Verheißungen, seinen Hohepriester, seine Opfer und Versöhnungsanstalten, das Christentum kann in dieser Hinsicht zum Judentum nichts hinzuthun, was nicht an sich auch schon das Judentum hätte, es ist die Vollendung des Judentumes, seine τελείωσις, vollendet werden aber kann nur das, was an sich schon irgendwie vorbereitet und eingeleitet ist. Das Christentum hat also alles, was auch schon das Judentum hat, es hat es nur weit besser und vollkommener. Es ist, wie es 7, 19 heißt, ἐπεισαγωγή κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ Θεῷ, eine κρείττων διαθήκη, B. 22. Christus hat eine διαφορωτέρα λειτουργία, ὅσω καὶ κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νομοθετῆται, 8, 6. Er ging als Hohepriester ein διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς, 9, 11, seine θυσίαι sind κρείττονες, ein weit vorzüglicheres Reinigungsoffer.

2. Dieser bloß graduelle Unterschied zwischen Judentum und Christentum wird näher bestimmt als das Verhältnis des Bildes und der Sache, oder des Abbildes und Urbildes. Das Gesetz ist in seiner Schwäche und Nutzlosigkeit nicht das Ebenbild der Dinge selbst, sondern nur ein Schatten derselben, 10, 1. Aber es hat auch eine positive Seite,

welche nie aufgehoben werden kann, es ist der Typus, *ὑπόδειγμα, ἀντίτυπον*, 9, 23. 24; 8, 5, der wahren Versöhnung mit Gott und damit auch des Christentumes. Auch die wahre Versöhnung soll durch einen menschlichen, zwar nicht sündhaften, aber doch leidensfähigen Hohepriester geschehen, wie durch Aaron 5, 1 f., durch einen Hohepriester, welchen der Wille Gottes dazu ernennt, 5, 4 f., der nur mit Blut vor das Angesicht Gottes tritt, und durch Blut das Gewissen von der Sündenschuld, das Heilige von der Befleckung reinigt, nur durch Blut die Scheidung zwischen den Menschen und Gott aufhebt, 8, 2 f.; 9, 7 f., und bis aufs Einzelnste erstreckt sich diese Analogie. Das ganze Judentum hat also eine typische Bedeutung. Die irdischen jüdischen Priester dienen einem Abbild und Schattenrisse des Himmlischen, 8, 5. Die Abbilder des Himmlischen müssen durch Blut gereinigt werden, das Himmlische selbst aber durch ein vorzüglicheres Opfer, 9, 23. Christus ging nicht in *χειροποιήτα ἅγια* ein, die die *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* sind, sondern in den Himmel selbst. So ist nun auch der Himmel, als der Ort der Seligkeit, in der Anschauung des Verfassers unseres Briefes der Berg Zion, die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem, 12, 22. Judentum und Christentum verhalten sich zu einander wie Abbild und Urbild, beide werden in einer durchgeführten Symbolik einander so nah als möglich gerückt. Es ist bei allem Unterschied auch wieder ein Verhältniß der Identität, welchem gemäß der Verfasser des Briefes, statt beide nur auseinanderzuhalten, das Christentum in das Judentum hineinschaut, oder, wie man ebenso gut sagen kann, das Christentum durch das Judentum hindurchscheinen läßt.

3. Nicht bloß Andeutungen und Typen, eine *σκιὰ* und *ὑποδείγματα* des Christentumes enthält das Judentum, son-

bern auch schon ganz gleiche und ebenbürtige Vorbilder desselben. Die Anschauung des Alten Testaments bestimmt ihm die des Neuen Testaments und umgekehrt, es fehlt dem Neuen nichts, was das Alte hatte, und dem Alten nichts, was das Neue hat. Es erhellt dies aus der eigentümlichen Bedeutung, welche der Verfasser des Briefes dem Melchisedek giebt. Schon das Alte Testament verhieß einen neuen über den israelitischen weit erhabenen Hohepriester, einen Priester *eis tov aiōna* nach der Ordnung Melchisedeks, 5, 6. 10. Schon durch diese Verheißung eines nicht aaronitischen oder nicht levitischen Hohepriesters wurde die Unvollkommenheit des Gesetzes ausgesprochen, und ihm sein Ende angekündigt; denn mit dem Priestertum, an welches dieses geknüpft war, muß es selbst aufhören, 7, 11. 12. Mit Aaron und Levi hat ja Melchisedek nichts zu thun, da er ohne Vater und Mutter aus keinem Geschlecht ist, B. 3. 6, und ebenso wird es einst mit dem verheißenen ihm gleichen wahren Hohepriester sein, B. 13. 14. Ferner finden sich bei Melchisedek alle jene Mängel nicht, welche den israelitischen Hohepriester zum Versöhner unfähig machen, sondern er hat weder einen Anfang seiner Tage noch ein Ende seines Lebens, er ist vielmehr dem Sohne Gottes vollkommen gleich und bleibt beständig Priester, B. 3, ein ihm entsprechender Hohepriester wird daher den levitischen verdrängen, B. 16. Wie wenig dieser mit Melchisedek sich messen kann, ist außerdem daraus zu sehen, daß Melchisedek den Abraham segnete, also noch über Abraham stand. Das Hauptmoment dieser Auffassung des Alten Testaments ist, daß der Verfasser, während er auf der einen Seite das Alte Testament tief herabsetzt und als einen bloßen Schatten des wahrhaft Seienden betrachtet, auf der andern doch wieder das wahrhaft Reale schon im Alten Testament findet, und aus ihm

den absoluten Inhalt des Christentumes selbst zu begreifen sucht. Ist also auch der levitische Hohepriester mit Christus auf keine Weise zu vergleichen, so hat dagegen das Alte Testament in seinem Melchisedek einen Christus vollkommen gleichen Hohepriester, der dasselbe ist, was Christus ist. Judentum und Christentum verhalten sich daher nicht bloß wie die unvollkommene und vollkommene Religion zu einander, so daß das Christentum die durch das Judentum bloß hindurchscheinende im Alten Testament nur wie in einem Schattenriß vorgebildete Religion wäre, sondern das Alte Testament enthält selbst schon die mit dem Christentum identische absolute Religion, aber es enthält sie nur ideell, und erst im Christentum ist die im Alten Testament, wie namentlich in der Person Melchisedeks, vorbildlich aufgestellte Idee zu ihrer wahren Realität gekommen. Indem so das eigentliche Judentum, das gesetzliche, levitische, zwischen der alttestamentlichen Religion als dem ideellen Christentum und dem geschichtlichen Christentum in der Mitte liegt, erscheint jenes Judentum selbst nur als der Abfall von der Idee, als der Schatten derselben, als die unwahre Gestalt der wahren Religion, durch welche hindurch die Idee sich erst geschichtlich verwirklichen muß. Wenn man also vom Judentum zu dem Christentum als der *τελειωσις* desselben fortgeht, so erfaßt man in ihm nur die schon dem Judentum zugrunde liegende, aber in ihm noch verhüllte, noch nicht zu ihrer wahren Realität hindurchgedrungene Idee der alttestamentlichen Religion. Wie auf diese Weise beide Religionen, die alte und die neue, objektiv eins sind, sofern das substantielle Wesen der Religion, das Priestertum in der Person Melchisedeks ganz dasselbe ist, was es in der Person Jesu ist, so findet dieselbe Identität auch auf der subjektiven Seite statt, sofern es schon im Alten Bunde denselben selig-

machenden Glauben gab, wie im Neuen. Der Verfasser führt Kap. 11 eine ganze Reihe alttestamentlicher Personen auf, welche den Glauben hatten und durch ihn von Gott das Zeugnis erhielten, daß sie gerecht, des göttlichen Wohlgefallens und der ewigen Seligkeit gewürdigt seien. Wenn sie auch Mitglieder des Alten Bundes waren, so gehörten sie doch nicht zu der sie umgebenden Welt, 11, 13. 38, waren schon damals Angehörige des Himmels, des himmlischen Jerusalem, der Stadt Gottes, 11, 10. 14. 16; 12, 22. 23. 28. Sie sind in dem Glauben mit den Christen eins, und es ist nur der Unterschied, daß das, was den Christen unmittelbar zuteil wird, für sie Gegenstand einer erst in der Zukunft in Erfüllung gehenden Erwartung ist. Vgl. 11, 39. 40. Wie sie im Glauben mit uns eins sind, so sollen sie auch nicht ohne uns zu ihrer Vollendung gelangen.

Es sind demnach zwei einander gegenüberstehende Seiten des Lehrbegriffes zu unterscheiden; auf der einen Seite bilden Judentum und Christentum einen Gegensatz, auf der andern ist der Gegensatz aufgehoben; aber wie ist er aufgehoben? Aufgehoben ist der Gegensatz dadurch, daß alles, was dem Christentum als der absoluten Religion seinen absoluten Wert und Inhalt giebt, an sich oder ideell auch schon im Judentum enthalten ist; aber eben deswegen, weil es nur an sich enthalten ist, nur als Idee, muß die Idee sich erst realisieren. Dies kann nur durch einen Entwicklungsprozeß geschehen, in welchem die Idee durch ihre noch unwahre Gestalt sich hindurchbewegt, um zu ihrer wahren Realität zu gelangen oder sich mit ihrem wahren konkreten Inhalt zu erfüllen. Es sind demnach, wenn wir die Idee als das Absolute oder Vollkommene betrachten, drei Momente zu unterscheiden: 1. das Vollkommene an sich, 2. das Unvollkommene in seinem Gegensatz zu dem Vollkommenen, und

3. das Vollkommene in seiner Vollendung. Das Unvollkommene ist das Judentum in seinem schon nachgewiesenen negativen Verhältnis zum Christentum. Die beiden andern Momente sind in der doppelten Bedeutung enthalten, welche der Verfasser des Hebräerbriefes mit dem Vollkommenen, dem τέλειον, verbindet. Das Vollkommene ist das Himmlische im Gegensatz zum Irdischen, 9, 11. Das Himmlische ist das wirklich, was es sein soll, es ist das ἀληθινόν, 9, 24, αὐτὴ ἡ εἰκὼν τῶν πραγμάτων, 10, 1, während das Irdische nur das Unvollkommene ist, eine σκιά, 10, 1, ein ἀντίτυπον, 9, 24, ein ὑπόδειγμα, 9, 23; 8, 5, ein σαλευόμενον, 12, 27. Himmlisches und Vollkommenes sind daher geradezu identische Begriffe, aber es ist nur das Vollkommene an sich, wie es der Idee nach ist, wovon die τελειότης oder das τελειοῦσθαι im Sinne des Hebräerbriefes als etwas erst werdendes, als die sich erst realisierende Idee unterschieden werden muß. Die Frage ist also, wie das Vollkommene an sich auch das Vollkommene in seiner realen Vollendung wird, und in diesem Prozeß der Realisierung seiner Idee alles Unvollkommene, das, was im Judentum der Gegensatz des Christentumes ist, aufhebt. Da nach der Lehre von der Präexistenz Christi die Person Christi selbst, sofern Christus der Abglanz der Herrlichkeit Gottes ist, die konkrete Anschauung des an sich Vollkommenen und Himmlischen, des Urbildlichen in seinem absoluten Charakter ist, so muß sich jener Prozeß in der Person Christi selbst darstellen, und wir können daher die zuerst aufgestellte Frage bestimmter so fassen: Wie wird Christus als der präexistierende Sohn zu dem Hohepriester in dem Sinn, in welchem ihn der Hebräerbrief von dem levitischen unterscheidet? An sich, in seiner Präexistenz, ist er nur ein göttliches Wesen; das nächste, was hierher gehört, als das erste

Moment des den Gegensatz aufhebenden Prozesses ist seine Menschwerdung, er muß vor allem Mensch werden, und es fragt sich daher, wie und warum wird er Mensch?

Der Grund und Zweck der Menschwerdung ist, die Menschen von den Sünden zu reinigen, 1, 3. Dazu ist er der ewig von Gott aufgestellte Hohepriester. Weil es Menschen sind, denen er zuhülfe kommt, nimmt er, wie sie, Fleisch und Blut an; weil es schwache und leidende Menschen sind, wird er ihnen in allem gleich, um ihre Schwachheit mitfühlen zu können, und weil Gott beschlossen hat, durch blutige Versöhnung die Verschuldeten zu reinigen, erscheint er in einem sterblichen Körper. Vgl. 2, 14. 16 f.; 4, 15; 5, 1 f.; 10, 5 f. Er ist den Menschen in allem gleich geworden, in ihrer sittlichen Schwäche durch seine Versuchbarkeit, 2, 18, in ihrer Unmacht und Endlichkeit durch seine Erniedrigung unter die Engel, 2, 6—9, vor allem aber durch seine Leidensfähigkeit. So lernte er, obgleich er Sohn war, aus dem, was er litt, den Gott schuldigen Gehorsam, ward vollendet und allen, die ihm gehorchen, Urheber ewiger Rettung, 5, 7 f. Wie jedes Wesen, das nicht Gott selbst ist, muß auch der Sohn im Kampfe mit Versuchungen und Leiden die Würdigkeit bewähren, von Gott zu sich aufgenommen zu werden, 12, 6 f. Je höher der Hebräerbrief den Sohn stellt, um so mehr konnte er den seiner ursprünglichen Natur so entgegengesetzten Zustand nur aus dem sittlich religiösen Gesichtspunkt betrachten. Da es notwendig war, daß er, um den Menschen gleich zu werden, alles mit ihnen teilte, so konnte er nur auf dem Wege des standhaften ergebungsvollen Duldens, seines Leidens und Sterbens der seiner ursprünglichen Natur inadäquaten Form des Daseins sich wieder entschlagen. Um den Willen Gottes zu thun, übergiebt er sich dem Tode, 10, 5—10. Durch

seine Gottesfurcht, seinen Gehorsam, seine Ergebung in Leiden und Sterben muß er sich erst den Preis der Errettung aus dem Untergang im Tode und der Wiederaufnahme zu Gott erringen und verdienen, 5, 7—9; 12, 2. Das Gebet Jesu um Rettung vom Untergang im Tode wurde wegen seiner Ergebung von Gott erhört, er wurde aus dem Reiche der Toten wieder heraufgeführt, 13, 20, in den Himmel wieder aufgenommen, über die Engel, unter welche er erniedrigt war, wieder erhoben, 4, 14; 7, 26; 1, 4, mit Freude, Ehre und Herrlichkeit gekrönt, 2, 9; vgl. 1, 9; 12, 2, und erhielt auf ewig den Sitz zur Rechten Gottes, 1, 3. 8. 13; 8, 1; 10, 12. Wie er in allem diesem ein Vorbild für die Menschen ist, das zeigt, wie man durch standhaftes und ergebenes Leiden zur ewigen Vollendung gelangen kann, 12, 2, so macht alles dies zusammen auch den Begriff der *τελείωσις* oder der *τελείωσις εἰς τοὺς αἰῶνας* in dem realen Sinne aus, in welchem schon davon die Rede war. Christus ist nun der wirkliche *κληρονόμος πάντων*, als welcher er gleich anfangs aufgestellt worden ist, 1, 2; vgl. 2, 6 f.; 10, 12 f., d. h. die Idee, unter deren Gesichtspunkt der Sohn zu stellen ist, ist realisiert, und der ganze Prozeß, der in ihm seinen Verlauf nehmen soll, vollendet. Es bezieht sich dies auf die Person Christi selbst.

Da er aber nicht um seiner selbst willen Mensch geworden ist, sondern um der Menschen willen, so kommt nun auch nicht bloß das in Betracht, was er für sich selbst geworden ist, sondern vielmehr, was er für die Menschen gethan hat. Die Hauptsache ist die durch seinen Tod gestiftete Veröhnung, und der Hauptgesichtspunkt, unter welchem der Hebräerbrief die versöhnende Thätigkeit Christi und sein Werk auffaßt, ist der Begriff der Reinigung, wie er sich aus dem Begriff des Hohepriesters ergibt. Der Ver-

fasser des Hebräerbriefes faßt nicht, wie der Apostel Paulus, im Tode Christi das der Gerechtigkeit Gottes genugthuende, die Sünden und ihre Strafen auf sich nehmende, büßende, stellvertretende Opfer auf, sondern der Hauptbegriff ist ihm statt des Opfers der das Opfer an sich selbst vollziehende Hohepriester, welcher zwischen Gott und dem Volk als der Reiniger des Volkes und der selbst reine Vertreter der übrigen mitten inne steht, 9, 7; 10, 11; 7, 27; 5, 3. Bei den wichtigsten Versöhnungshandlungen des israelitischen Priestertumes, auf welche der Verfasser des Hebräerbriefes zurückgeht, bei dem Ritus des großen Versöhnungstages, 10, 1 f., bei den gewöhnlichen Opfern im heiligen Zelt, 9, 9. 10. 13; 10, 11 und bei der Bundesstiftung, 9, 19—22, ist das Vermittelnde immer die Reinigung (καθαρίζειν, καθαρίζειν, ἀγιάζειν, τελειοῦν). Nach dieser Analogie ist Christus der zwischen Gott und den Menschen stehende Hohepriester (μεσότης 9, 15), der durch seine eigene That sich selbst opfert, 9, 11 f.; 14, 24 f.; 10, 5 f., der selbst in das Heiligtum eingeht, selbst eine Gabe für die Sünden darbringt, selbst durch Blut und seinen ewigen Geist vor das Angesicht Gottes kommt. Der Darbringende und das Dargebrachte sind in ihm vollkommen eins und dasselbe, als der Geopferte ist er der sich selbst Opfernnde, es ist nicht fremdes Blut, sondern sein eigenes, mit welchem er die Sünder und den entweihten Himmel besprengt, um sie zu reinigen und von neuem zu weihen. Er nimmt nicht Strafe und Fluch auf sich, um durch den Tod dafür zu büßen und dadurch erst sie zu vernichten, sondern er vernichtet unmittelbar durch sein reines und reinigendes Leiden und Sterben die Sünde und ihre Folgen. Zwar geschieht die Reinigung der Menschen von der Sünde eben dadurch, daß er die Sünden auf sich nimmt, mit ihnen belastet davongeht und

so dieselben vernichtet, 9, 28, aber er ist immer der Hohepriester, welcher den Reinigungsakt durch die Auffichnahme des Unreinen vollzieht. Das Reinigungsmittel, mit welchem er diesen Akt vollzieht, ist sowohl sein Blut als sein ewiger Geist. Vermittelt seines eigenen Blutes ist er in das wahre Allerheiligste eingegangen, d. h. dadurch, daß er seinen eigenen Leib dargebracht, den Willen Gottes, daß er sterben sollte, vollkommen erfüllt hat, hat sein Tod für uns die Kraft eines Reinigungsopfers, um die Sünden, die wir begangen haben, hinwegzunehmen und zu vertilgen und dadurch unser Gewissen zu reinigen. Die Last des bösen Gewissens wird von uns genommen, so daß, was wir bisher gefehlt haben, uns nicht mehr hindert, uns als ἄγιοι und τετελειωμένοι, als Gottgeweihte und unserer Bestimmung Genügende, zu betrachten. Diese Bedeutung erhält aber sein Blut erst dadurch, daß er durch den ewigen Geist Gott sich selbst unbesleckt dargebracht hat, so erst reinigt er unser Gewissen von toten Werken, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen, 9, 14. Wie er selbst unbesleckt ist, so macht er auch uns unbesleckt und rein im Gewissen, und weil er διὰ πνεύματος αἰωνίου sich dargebracht hat, so versetzt er uns in die Sphäre eines wahrhaft geistigen Bewußtseins, um mit reinem, aufrichtigem Gewissen Gott auf wahrhaft geistige Weise zu dienen. Was mit dem unbestimmten aber bedeutungsvollen Ausdruck διὰ πνεύματος αἰωνίου gesagt werden soll, kann eigentlich nur dies sein: was bei dem levitischen Hohepriester eine bloß endliche, vorübergehende Beziehung hat, sei in Christus, dem ewigen Hohepriester, sub specie aeternitatis anzuschauen, als erhoben in das Element des Geistes auf absolute Weise in seiner unendlichen Beziehung auf die künftige Welt aufzufassen. Darum ist nun auch die Versöhnung mit einem Male und auf ewig vollbracht, es

ist eine *λύτρωσις αἰωνία*, 9, 25—28; 7, 12; 10, 1 f. Aus dem Begriffe des Hohepriesters ergiebt sich endlich auch noch das den Lehrbegriff des Hebräerbriefes von dem paulinischen unterscheidende Moment, daß das Opfer Christi nicht mit dem Akte des Sterbens am Kreuze, sondern erst mit dem Eintritt Jesu in den Himmel, mit seiner Erscheinung vor dem Angesicht Gottes beendigt ist. Wie der Hohepriester mit dem Blut durch den Vorhang in das innere Zelt geht, wo die Herrlichkeit der Cherubim die heilige Lade beschattet (9, 5. 7. 25), und damit erst die Sühnung vollkommen vollzieht, so vollendet Christus sein hohepriesterliches Geschäft erst dadurch, daß er mit seinem Blut die Himmel durchschreitend vor dem Angesicht Gottes erscheint und sich zur Rechten der Herrlichkeit auf den Thron der Gnade setzt, 9, 11 f.; 10, 12. Als Hohepriester kann er nur im Himmel sich selbst Gott darstellen. Tod, Auferweckung, Erhöhung in den Himmel fallen daher hier wesentlich zusammen.

Christus ist also Mensch geworden, um als der Mensch gewordene Sohn auch Hohepriester zu werden und in der durch seinen Tod gestifteten Veröhnung im Himmel das Unvollkommene des Judentumes in dem Vollkommenen des Christentumes aufzuheben. Schon darin liegt, daß das Absolute des Christentumes nicht bloß ein jenseitiges ist, in der Person und dem Werke Christi greift es in die diesseitige Ordnung der Dinge ein. Wenn nun aber doch das Christentum der *αἰὼν μέλλων* ist, wie ist der *αἰὼν μέλλων* auch schon in dem *αἰὼν οὗτος*, oder wie gestaltet sich in der Anschauung des Verfassers des Hebräerbriefes die Periode, in welcher die künftige Welt in die gegenwärtige schon herüberreicht, und die gegenwärtige in ihrem zeitlichen Verlaufe noch nicht aufgehört hat, was ist in ihr das Überwiegende und Bestimmende, das Judentum oder das Christentum?

Hier ist nun der Punkt, auf welchem die Ansicht des Verfassers von dem Verhältnis beider an einer gewissen Ambiguität leidet, noch zu keinem klaren Begriff durchgebildet ist. Auf der einen Seite ist das Christentum schon da, auf der andern kann ihm doch das Judentum noch nicht weichen. Daraus ist es daher zu erklären, daß unser Brief, wie Schwegler sagt, „Nachapostolisches Zeitalter“ II, 319, obgleich er den levitischen Kultus im Prinzip für überwunden ansieht, doch nicht auf faktische Abstellung desselben dringt; er erklärt ihn zwar für ein Schattenbild von etwas Höherem, denkt sich ihn aber doch fortbestehend, bis einst alles Irdische und somit auch diese Form des irdischen Kultus ein Ende nehmen würde, wenn die höhere Weltordnung des vollendeten messianischen Reiches eingetreten ist: er spricht von ihm durchgehend als von einem integrierenden Element zwar nicht des vollendeten, aber des gegenwärtig bestehenden Christentumes. Selbst in denjenigen Stellen, die am meisten antijüdisch lauten, und in denen die Institutionen des Alten Bundes bestimmt für veraltet erklärt werden, wird das Christentum doch nicht als Aufhebung des Judentumes gefaßt: das Judentum dauert innerhalb des Christentumes noch fort, zwar als *γηράσκον* und als ein dem Verschwinden nahest, *ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*, 8, 13, aber doch noch als faktisch bestehendes, es ist folglich noch nicht durch den Eintritt des Christentumes, durch das Erscheinen Christi aufgehoben worden, sondern es findet seinen vollständigen *ἀφανισμὸς* erst im nahe bevorstehenden *αἰὼν μέλλον*, im kommenden Zustand des *σαββατισμοῦ* und der *ἀνάπαυσις*, in welchem erst die volle Verwirklichung des Christentumes zu hoffen ist. Das gegenwärtige Christentum, das Christentum des *αἰὼν οὗτος* ist somit notwendig noch ein Ineinander von Judentum und Christentum: Aber in diesem Ineinander von Judentum und

Christentum ist nun doch das Christentum schon wesentlich da. Weil es selbst die künftige Welt ist, 2, 5; 6, 5, so wird auch seine geschichtliche Erscheinung mit dem Ende der Welt so nahe als möglich zusammengedrückt. Christus hat die neue Religion verkündigt, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, 1, 1, d. h. unmittelbar vor dem Ende der ἡμέραι αὗται, des αἰῶν οὗτος, er hat das Werk der Versöhnung vollbracht ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, 9, 26, d. h. mit dieser Vollbringung hat die diesseitige sichtbare Welt eigentlich aufgehört, und die jenseitige begonnen. Der Christ lebt daher schon in einer andern Welt, die nicht, wie das mosaische Judentum Engeln, sondern nur Christus übergeben ist, 2, 5, wo Tod und Teufel ihm nichts mehr anhaben, 2, 15, wo die Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem unmittelbar vor ihm steht, 12, 22. 28, wo er durch keine schroffe und unabsehbare Kluft mehr von dem Jenseits getrennt, sondern schon fest an dasselbe gekettet ist, mit seiner Hoffnung schon wirklich in dasselbe hinüberreicht, 6, 18.

Wenn also auch objektiv das Judentum durch das Christentum noch nicht aufgehoben ist, so ist doch subjektiv für den Christen der αἰὼν μέλλων schon da, und in den δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος, 6, 5, als christlichen Lebenserfahrungen sind die Mächte des Jenseits schon jetzt in ihm gegenwärtig. Wo die diesseitige Welt in der jenseitigen schon so aufgehoben ist, da bedarf es nicht erst einer so gewaltigen Weltkatastrophe, wie die in der Apokalypse geschilderte ist, um die Schranken der beiden Welten zu durchbrechen. Auch der Verfasser des Hebräerbriefes sieht in kurzer Frist der Parusie und dem Weltende entgegen. Es ist noch eine kleine Weile, so wird der, der da kommen soll, kommen, und nicht zaudern, 10, 37. vgl. 25. Auch er richtet seinen Blick auf ein himmlisches Jerusalem, das als die Stadt des lebendigen Gottes

Myriaden von Engeln in sich hat, und die Versammlung und Gemeinde der im Himmel aufgeschriebenen Erstgeborenen ist, nur läßt er es nicht vom Himmel herabkommen, um auf die Erde sich niederzulassen, nachdem ihm hier durch die Vernichtung aller gottfeindlichen Mächte die Stätte bereitet ist, sondern die Gläubigen sind schon hier zu ihm hinangerückt, 12, 22. Auch er läßt Christus zum zweitenmal sichtbar erscheinen, aber nur zum Heil für die, die auf ihn harren, 9, 28. Er hat seinen Kampf schon durch Leiden und Tod ausgekämpft, einen weiteren Kampf giebt es für ihn nicht, nachdem er sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat in der Höhe, 1, 3. vgl. 7, 26; 8, 1, wo er nun von seiner Arbeit ruht und wartet, bis durch die Macht Gottes vollends alle seine Feinde ihm unterworfen werden, 10, 13; 2, 8, so daß er endlich ohne mit der Sünde zu kämpfen, d. h. ohne sie noch einmal auf sich nehmen zu müssen, noch einmal erscheint, 9, 28, und so das Weltall, zu dessen Erben er von Gott bestimmt ist, wirklich in Besitz nimmt, 1, 2. Die Idee des Priesters ist auch hier in ihm festgehalten. Als Priester hat er nicht die äußern Feinde zu bekämpfen, sondern das Unreine der Sünde zu entfernen und abzuwehren, und alles von der Sünde Gereinigte an sich zu ziehen. Als ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ εἰς τὸν αἰῶνα, καινῆς διαθήκης μεσίτης (ἔγγνος), πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ, τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας, ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτῆς, ὁ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν, 13, 20; 12, 2; 3, 1, sammelt er in dem Zustand seiner Vollendung den Kreis der Versöhnten und Erlösten um sich. Sie heißen seine πρόβατα, 13, 20, oder seine παῖδιά, 2, 13, υἱοὶ

Vers 10, auch ἀδελφοὶ Vers 11, 12, weil die Menschen wie Christus von Gott stammen, von dem einen, der alle Dinge, und insbesondere den Geist des Menschen geschaffen hat. Auch seine zweite Erscheinung kann nur den Zweck haben, am Ende der Dinge alles mit ihm Verwandte zu sich aufzunehmen, in die die rechten Grundfesten habende Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist, 11, 10. Das Ende erfolgt, wenn das Endliche als das in sich Wankende, Unhaltbare, Vergängliche mit einem Male zusammenfällt. Das Geschaffene wird noch einmal erschüttert, damit das Nichterschütterte bleibe, 12, 27. Die stete Bewegung und Unruhe der diesseitigen Welt kommt in der jenseitigen zur Ruhe. Es giebt eine *κατάπαυσις*, einen *σαββατισμὸς* für das Volk Gottes. Die Gerechten haben ihre bleibende Stätte in der Stadt Gottes, die Ungehorsamen werden von Gott dem allgemeinen Richter 12, 23 zur Rechenschaft gefordert, und mit ewiger Strafe, mit der fortdauernden Qual der Vernichtung belegt werden. Es steht ein furchtbares Gericht bevor und ein Feureifer, welcher die Widersetzlichen verzehren wird, denn Gott ist ein verzehrendes Feuer, 10, 27; 12, 29.

Noch ist die Lehre vom Glauben übrig. Den Glauben definiert der Hebräerbrief 11, 1 als *ἐπόστασις ἐλπιζομένων*, und *ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων*. Gegenstand des Glaubens ist nicht das an sich Unsichtbare, sondern das für den Glaubenden nicht Sichtbare, das er erst in der Zukunft schauen kann, wenn es auch an sich schon vorhanden ist. Das Hauptgewicht legt die Definition auf das subjektive Verhalten, wie es durch *ἐπόστασις* und *ἔλεγχος* ausgedrückt ist. Der Glaube ist eine Zuversicht, bei welcher man das, was man hofft, sich als etwas Gegenwärtiges vorstellt, die Überzeugung von dem Dasein des Unsichtbaren,

die Anerkennung, daß man genötigt ist, es anzunehmen. Der Glaubende muß mit dem Objekt seines Glaubens eins werden, so zur Einheit mit ihm zusammenwachsen, daß es ihm gar nicht möglich ist, von dem, was er glaubt, sich loszureißen, vgl. *συγκραῖσθαι*, 4, 2. Je ferner das Objekt ist, um so intensiver muß das Ergreifen desselben sein, damit es wirklich in uns hereinkomme, uns in Besitz nehme, und uns nicht wieder verloren gehe. Das Unsichtbare ist Gegenstand der *πίστις*, wenn der Mensch an ihm festhält, als ob er es sähe, unmittelbar vor sich hätte, vgl. 11, 27.; dieses *ὁρᾶν* geschieht durch das *καρτερεῖν*, durch unverrückte Richtung auf den Gegenstand. Diese Richtung des Willens ist eine sehnsuchtsvolle, nach dem wirklichen Besitz verlangende, eine voraus sich freuende und hoffende, weil das Objekt ein *ἐλπίζομενον* ist. Für die *πίστις* kann daher auch die *ἐλπίς* gesetzt werden, man hofft, um zu glauben; auch von der Hoffnung gilt, was vom Glauben gesagt wird, *δι' ἐλπίδος ἐγγίζομεν τῷ Θεῷ*, 7, 19; 3, 6. In der Hoffnung erhebt sich der Mensch über das Materielle und Irdische, um ein Höheres zu ergreifen oder zu glauben. Fragt man nun aber nach dem eigentlich seligmachenden Inhalt dieses Glaubens, so ist das Eigentümliche dieses Begriffes des Glaubens, daß die spezielle Beziehung des Glaubens auf Christus gegen die allgemeine auf Gott sehr zurücktritt. Als Inhalt des Glaubens wird angegeben, glauben, daß Gott ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird, 11, 6. 26, daß er treu ist in Erfüllung seiner Verheißungen B. 11, daß er die Macht hat alles zu thun, sogar Tote wieder zu erwecken, B. 19, daß er seinen Erwählten eine Stätte der ewigen Seligkeit bereitet hat, B. 10. 16, daß der Mensch nicht der Erde, sondern dem Himmel als seinem wahren Vaterland angehört. Dieser

Glaube hat alles hervorgebracht, was den Kap. 11 aufgeführten Personen des Alten Testaments Großes widerfahren ist und was sie Großes gethan haben, die Begnadigung der Rahab, B. 31, das Wohlgefallen Gottes an dem Opfer Abels, B. 4, die Versetzung des Henoch in den Himmel, B. 5, die Geburt Isaaks und die zahlreiche Nachkommenschaft Abrahams, B. 11. 12 u. s. w. Der Glaube im Sinne des Hebräerbriefes hat eine ebenso intensive als umfassende Bedeutung. Wenn 11, 6 gesagt wird, ohne Glauben ist es nicht möglich zu gefallen, denn der, der zu Gott gelangen will, muß glauben, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird, so scheint zwar hier der Glaube nur theoretisch genommen zu sein, und somit Theoretisches und Praktisches auseinanderzufallen. Allein das Theoretische ist nur ein Element des Glaubens und der Glaube begreift an sich schon auch das Praktische in sich. Der Glaube knüpft überhaupt erst das Band zwischen Gott und dem Menschen, durch den Glauben erhält der Mensch erst den bestimmten Halt seiner Existenz, weil er durch den Glauben mit dem in Verbindung kommt, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, 2, 10, in welchem allein alles den substantiellen Grund seines Daseins hat. Ist einmal im Menschen durch den Glauben dieses Band mit Gott geknüpft, so ist der Glaube überhaupt das Prinzip, von welchem alle Äußerungen des geistigen Lebens ausgehen, die Einheit des Denkens und Wollens, die sittliche Macht, die ihn über alles erhebt, und alles wahrhaft große wirkt, was Menschen thun können. So ist er daher auch das gerecht und selig machende Prinzip. Wie der Mensch ohne Glauben verloren geht, und der ewigen Verdammnis verfällt, so erhält und rettet er sich durch den Glauben und gelangt zum Besitz des verheißenen ewigen Lebens. Vgl. 10, 39. Durch den Glauben erhält man

das Zeugniß, daß man gerecht ist, 11, 4. Der Verfasser des Hebräerbriefes spricht daher von einer δικαιοσύνη κατὰ πίστιν 11, 7, von einer nach dem Glauben sich richtenden, nur nach Maßgabe des Glaubens stattfindenden und durch ihn bedingten Gerechtigkeit. Dieser Glaube begreift von selbst das Thun, die guten Werke in sich. Was man δια πίστεως thut, ist ein ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην, 11, 33. Wenn 9, 14 gesagt wird, daß das Blut Christi unser Gewissen von toten Werken reinige, um dem lebendigen Gott zu dienen, so sind die νεκρὰ ἔργα zwar keine Gesetzeswerke, sondern Werke, die sich auf nichtige endliche Dinge beziehen, in Ansehung welcher das menschliche Thun tot und unfruchtbar für das ewige Leben ist; es ist aber daraus sowohl zu sehen, wie der Glaube in demselben Verhältnis, in welchem er mit dem lebendigen Gott in Verbindung bringt, um so thatkräftiger sein muß, als auch welches christliche Element er dazu in sich aufnimmt. Je freier und reiner von der Schuld der Sünde das Gewissen ist, um so mehr wird sich der Glaube durch lebendige Werke äußern. Da bei dem Glauben alles auf die intensive Stärke ankommt, mit welcher er sich in der Richtung auf sein in so weiter Ferne liegendes Object erhält, so ist eine Haupteigenschaft des Glaubens die μακροθυμία und die ὑπομονή 6, 11. 12; 10, 36. Die stete Beharrung in der einmal genommenen Richtung ist so wichtig, daß mit jedem Abfall von der einmal erkannten Wahrheit alles unwiderruflich und unrettbar verloren geht, wie der Verfasser des Hebräerbriefes behauptet, 6, 4f.

In der weiten umfassenden Bedeutung, in welcher der Verfasser des Hebräerbriefes den Begriff des Glaubens nimmt, wenn er ihm von Anfang an in dem Alten Bunde wie im Neuen denselben seligmachenden Inhalt giebt, spricht sich die Ansicht aus, die er überhaupt von der ganzen Reli-

gionsgeschichte hat. So groß der Unterschied ist, welchen er zwischen dem Judentum und Christentum annimmt, so faßt er doch beide in derselben Anschauung zusammen. Der Sohn ist zwar über Menschen und Engel unendlich erhaben, es ist aber doch zwischen der christlichen und vorchristlichen Offenbarung nur der Unterschied, daß nachdem Gott in vielfältiger und vielartiger Weise gesprochen hat zu den Vätern in den Propheten, er am Ende dieser Tage zu uns in dem Sohne gesprochen hat, 1. 1. Christus ist zwar ein ganz anderer Hohepriester als der des Alten Testaments, und doch ist auch sein Priestertum nur eine andere Form des von Anfang bestehenden Priestertumes. Alle diese Gegensätze haben nur eine relative Bedeutung, indem sie in dem allgemeinen Gegensatz zwischen Gott und der Welt, dem Absoluten und dem Endlichen verschwinden. In keinem andern Lehrbegriff ist die Transcendenz Gottes so stark ausgesprochen, wie in dem des Hebräerbrieves. Gott oder das Jenseits ist das Einzige, dem wahre Realität zukommt, auf dieser Seite allein liegt alles Sein und aller Gehalt, das Diesseits ist dem absoluten Jenseits gegenüber eine bloße Erscheinung, es ist zwar von Gott hervorgebracht, aber nicht um stufenweise verklärt und so endlich mit ihm zu gegenseitigem Zueinandersein vereinigt zu werden, sondern es ist zum Untergang bestimmt. Alles, was diesseits ist, ist nur eine *σκιὰ*, ein *ὑπόδειγμα*, ein *σαλευόμενον*, und der Sohn, der an sich ganz der jenseitigen Welt angehört, tritt nur dazu in die diesseitige herein, um diese vergängliche, in sich zerfallende Ordnung der Dinge vollends abzubringen und alles, was in ihr Realität hat, in das transcendente Jenseits hinüberzunehmen. Daher kommt selbst alles das, was zur christlichen Offenbarung gehört, zu keiner festen geschichtlichen Realität, es ist nur dazu da, um als eine fremd-

artige, in diese Ordnung der Dinge nicht hereingehörende Erscheinung, nachdem es kaum gesetzt ist, sogleich wieder aufgehoben zu werden, es ist hier kein immanenter geschichtlicher Zusammenhang, wie zwischen dem ersten und zweiten Adam, keine selbständige Realität des Kreuzestodes, sondern Christus stirbt hier nur, um das Blut zu haben, mit welchem er in den Himmel eingehen muß, um dort die Verjöhnung zu stiften, für die hier der Ort nicht ist; auch der heilige Geist hat keine festere Konsistenz, es sind nur *μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ θέλησιν*, 2, 4, er ist kein dem christlichen Bewußtsein und der christlichen Gemeinschaft inwohnendes Prinzip. Der Schwerpunkt des christlichen Bewußtseins liegt hier noch so sehr in der transcendenten Welt, daß hier nicht bloß nichts eine bleibende Stätte hat, sondern auch die Thatfachen des Christentumes, wie wenn sie nur als flüchtige Erscheinungen den schwankenden Boden dieser vergänglichen Welt berührten, erst in der künftigen ihre wahre Realität haben.

2. Der Lehrbegriff der kleineren paulinischen Briefe, mit Ausnahme der Pastoralbriefe.

Der Lehrbegriff dieser Briefe steht dem des Hebräerbriefes am nächsten. Der Hauptpunkt ist auch hier die Christologie, in welcher diese Briefe auf der einen Seite ebenso entschieden über den eigentlich paulinischen Lehrbegriff hinausgehen, als sie auf der andern unter dem johanneischen zurückbleiben. Innerhalb dieser Sphäre wird die Christologie mit allen Prädikaten, die sich auf Christus übertragen lassen, so ausgebildet, daß nur die Steigerung noch übrig bleibt, die der Logosbegriff im johanneischen Sinne enthält.

Wie im Hebräerbrief ist auch hier Christus an sich, seinem substantiellen Wesen nach, göttlich, und auch hier wird der Begriff seiner göttlichen Natur dadurch bestimmt, daß er das Bild Gottes genannt wird, Kol. 1, 15. Er ist der Reflex Gottes, in welchem das an sich unsichtbare Wesen Gottes in sichtbarer Gestalt angeschaut wird. Soll also das an sich seiende Wesen Gottes, wie es das Verhältnis Gottes und der Welt notwendig macht, in die Erscheinung heraustreten, so kann es nur durch ihn geschehen. In ihm sind also Gott und Welt an sich eins. Sofern er an sich göttlicher Natur ist, wird von ihm gesagt, er sei, wie es Phil. 2, 6 heißt, ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, im Unterschied von seiner menschlichen Daseinsform. Was vom Apostel Paulus in dem Begriff des δεύτερος ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ noch in seiner Einheit zusammengefaßt ist, wird nun in zwei verschiedene Seiten auseinandergelegt, es ist hiermit schon der Anfang gemacht, zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche in der einen Person zu unterscheiden. Christus ist an sich Gott, und als Gott wird er unter denselben Gesichtspunkt der absoluten Idee gestellt, aus welchem das Wesen Gottes aufgefaßt werden muß. Prädikate, welche der Apostel Paulus Gott beilegt, werden auf Christus übertragen. Was der Apostel Paulus Röm. 11, 36 von Gott sagt, es sei alles δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν, wird auch von Christus gesagt: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται, Kol. 1, 16. Er ist von Gott dazu bestimmt, δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα ἐν αὐτῷ B. 20, durch ihn und in ihm wird alles zur Einheit des absoluten Endzwecks zusammengefaßt. Die Hauptbestimmung ist aber, daß in ihm alles geschaffen ist, alles im Himmel und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε

ἐξουσίαι, alles von den höchsten Regionen der Geisterwelt bis in die untern, alles hat in ihm sein Sein und Bestehen, wie er selbst vor allem ist, so hat in ihm alles den substantiellen Grund seines Daseins. Als der πρωτότοκος πάσης κτίσεως ist er zwar in eine Reihe mit der Kreatur gestellt, er ist, wenn auch das erste von allem Geschaffenen der Zeit und dem Rang nach, doch auch nur wie alles andere von Gott geschaffen, sofern aber alles Geschaffene von ihm getragen und gehalten wird, und in ihm den substantiellen Grund seiner Einheit hat, steht er auf absolute Weise über allem Geschaffenen, er ist somit absolut von der Welt verschieden. Gleichwohl kann sein Verhältnis zur Welt nur als ein immanentes bezeichnet werden. Dies liegt schon darin, daß alles in ihm geschaffen worden ist; ganz besonders aber gehört hierher der eigentümliche auf Christus übertragene Begriff des πλήρωμα, in welchem das immanente Verhältnis, in welchem Christus zur Kirche steht, nur als die konkretere Form des allgemeinen Verhältnisses aufgefaßt wird, in welchem er zur Welt überhaupt steht.

Christus ist, was ein spezifischer Begriff der beiden Briefe ist, das Pleroma, weil in ihm erst der an sich seiende Gott aus seinem abstrakten Sein heraustritt und zur Fülle des konkreten Lebens sich aufschließt. Ἐν αὐτῷ, wird Kol. 1, 19, gesagt, εὐδόκησε (ὁ Θεός) πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. Kol. 2, 9: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς u. s. w. Eph. 1, 22. 23: αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Vgl. Eph. 3, 19; 4, 13. Christus ist das πλήρωμα im höchsten absoluten Sinn, er ist ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος. Er ist das πλήρωμα Gottes, als derjenige, in welchem das, was Gott an sich ist, nach

dem abstrakten Begriff seines Wesens, mit seinem bestimmten konkreten Inhalt sich erfüllt. Das πλήρωμα Christi ist die Kirche, als das konkrete reale Sein, mit welchem als seinem Inhalt Christus sich erfüllt. Mit dem Ausdruck πλήρωμα wird ein konkretes reales Sein bezeichnet, als der Inhalt eines andern Seins, mit welchem es sich zur Einheit der Form und des Inhalts zusammenschließt. Als πληρούμενος τὰ πάντα ἐν πᾶσι ist Christus das πλήρωμα, das πάντα ἐν πᾶσι mit seinem bestimmten Inhalt erfüllt, und dieses πλήρωμα selbst ist die mit ihrem absoluten Inhalt erfüllte absolute Allheit.

Wie mit dem Begriff des πλήρωμα verhält es sich auch mit dem Begriff des σώμα. Die Kirche ist das σώμα Christi, Eph. 1, 23; 4, 12; aber auch Christus wird σώμα genannt, er ist das σώμα der Gottheit, sofern in ihm πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος, alles, was die Idee der Gottheit mit ihrem bestimmten konkreten Inhalt erfüllt, σωματικῶς wohnt, Kol. 2, 9, was sich nur aus diesem Zusammenhang der Begriffe erklären läßt. Ist aber er selbst das σώμα der Gottheit, so kann die Kirche nur in einem konkreteren Sinn sein σώμα sein, da er als σώμα der Gottheit das Haupt der Kirche und das Prinzip ist, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σώμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζόμενον διὰ πάσης ἀφ᾽ ἧς τῆς ἐπιχορηγίας, κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους, τὴν αὐξήσιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ, Eph. 4, 16, womit die Kirche in ihrem realen Sein als ein innerlich gegliederter, in der Idee seiner Einheit bestehender Organismus bezeichnet wird. Zu derselben Anschauungsweise, vermöge welcher die ganze Betrachtung von oben nach unten geht, jedoch so, daß jedes folgende Moment nur die konkretere Form der sich realisierenden Idee ist, gehört auch dies, daß das Verhält-

nis Christi zu der Kirche unter dem doppelten Gesichtspunkt dargestellt wird, als das Verhältniß des Hauptes zum Leib, und als ein eheliches Verhältniß. Wie die Kirche der Leib Christi ist, so ist Christus selbst das Haupt der Kirche. *Αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.* Kol. 2, 19. Eph. 4, 15. Vgl. 2, 20. Christus und die Gemeinde erfüllen einander gegenseitig, er durchbringt sie als das alle Glieder belebende und zusammenhaltende Haupt, Eph. 4, 15. 16. Kol. 2, 19, sie erfüllt ihn, sofern er in ihr sich nichts anderes, als seinen eigenen, zu ihm selbst gehörigen Leib aufbaut. Eph. 4, 12. 15. Je mehr die Gemeinde das ist, was sie sein soll, desto mehr erwächst sie zu Christus selbst, 4, 15, zu einem vollkommenen Mann, zu der Leibesgröße, in welcher sie Christum wirklich erfüllt, 4, 13, desto mehr wird sie der das Haupt zu einem Ganzen erfüllende, verrollständigende Leib, gleichsam eine Verdoppelung Christi, ein von dem idealen Christus durchdrungener und ihn hinwiederum umkleidender realer Christus. Apostel, Propheten, Verkündiger des Evangeliums, Vorsteher und Lehrer sind nur einzelne Glieder dieses aus Christus heraus und in ihn hineinwachsenden Leibes, 4, 11. 16. So steht die Gemeinde durch diese konkrete Einheit mit Christus und insbesondere durch die Gliederung, die er durch Anordnung jener Kirchenämter ihr gegeben hat, allen Versuchen, sie zu zersplittern und irre zu führen, als ein gedrungener, in sich abgeschlossener Organismus gegenüber, 4, 14. 15. Dasselbe Verhältniß zwischen Christus und der Gemeinde als dem Haupt und dem Leib wird unter der Form eines ehelichen Verhältnisses aufgefaßt. Es ist ganz dasselbe Verhältniß, da Eph. 5, 28, die *γυναῖκες* die *σώματα* der *ἀνδρες* genannt werden. Die Gemeinde ist die Ehefrau Christi, weil sie der Leib Christi ist, in welcher er erst die

konkrete Realität seiner Existenz erhält. Mann und Weib bilden eine organische Einheit. Das Weib kann zwar nur in der Abhängigkeit vom Mann existieren, aber der Mann kann auch nicht ohne das Weib sein, weil er in ihm erst zur vollen Realität seiner Existenz gelangt. Beide gehören wesentlich zusammen und das Band ihrer Einheit ist die Liebe. Wie der Mann in dem Weibe sein eigenes Fleisch liebt, in ihr sein eigenes Ich erkennt, so ist das Verhältnis Christi zu der Gemeinde.

Diese Bestimmungen über das Verhältnis Christi zur Kirche erhalten ihren vollen Sinn erst, wenn wir die allgemeine Idee, die der Christologie dieser Briefe zugrunde liegt, näher ins Auge fassen. Christus ist das Haupt, das Prinzip, der Zentralpunkt von allem. Dadurch ist er unter den Gesichtspunkt einer allgemeinen Idee gestellt. Zum Wesen der Idee aber gehört es, daß sie das, was sie an sich ist, auch in der Wirklichkeit ist. Auch die in der Person Christi enthaltene Idee muß daher in dem Prinzip ihrer Entwicklung sich selbst realisieren. Ausgedrückt wird dies in den beiden Briefen dadurch, es sei die Absicht Gottes *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ*, Eph. 1, 10, *δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν*, Kol. 1, 20. Wie von ihm alles ausgeht, so soll in ihn alles wieder zurückgehen, aus dem Unterschied, in welchen es aus sich herausgegangen, zu der Einheit mit sich selbst zurückgenommen werden. Dies geschieht durch die Menschwerdung, die der Epheserbrief 4, 8 f. als die Herabkunft vom Himmel zur Erde und Unterwelt darstellt. Er wendet die Stelle, Ps. 68, 19, auf Christus an, und schließt aus dem Hinaufsteigen, von welchem in dieser Stelle die Rede ist, auf das Herabkommen. Das Hinaufsteigen setzt das Herabkommen voraus, er kam herab *εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς*

γῆς. Der, der herabkam, ist derselbe, der hinaufstieg über alle Himmel, um alles zu erfüllen. Was hier ausgedrückt wird, ist die abwärts und aufwärts gleichweit sich erstreckende, von der höchsten Höhe bis zur untersten Tiefe hinabgehende und von dieser hinwiederum zu jener hinaufgehende, das ganze Universum, so weit es von vernünftigen Wesen bewohnt ist, mit ihrem erlösenden und segnenden Einfluß umfassende und erfüllende Wirksamkeit Christi. Es ist die Idee des Christus im höchsten Sinne zukommenden πλήρωμα, die nun auch ihrem extensiven Umfang nach betrachtet wird. Ist Christus das πλήρωμα im absoluten Sinne, so kann auch die diesem Begriff gemäß sich äußernde Thätigkeit Christi nur eine alles umfassende, den weitesten Kreis beschreibende, das Oberste und Unterste miteinander verbindende sein. Die Herabkunft Christi schließt so von selbst auch die Höllensfahrt in sich. Christus als das πλήρωμα ist auch der τὰ πάντα πληρώσας, ist er aber der τὰ πάντα πληρώσας, so ist er auch der εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς καταβάς. Der Zweck des Hinabsteigens und Hinaufsteigens ist das ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, alles in Christus zu recapitulieren und an die ursprüngliche Einheit anzuknüpfen, in welcher es in ihm den substantiellen Grund seines Bestehens hat. Aus diesem allgemeinen Gesichtspunkt muß daher das Werk Christi betrachtet werden. Seine Bestimmung ist die allgemeine Versöhnung und Vereinigung des Universums. Alles im Himmel und auf Erden soll in ihm eins werden. Das ist der von Gott von Ewigkeit gefaßte Ratschluß, welcher in Christus zu der hierzu bestimmten Zeit erfüllt und verwirklicht wird. Eph. 1, 10 f.

Dies ist ganz besonders auch der Zweck seines Kreuzestodes. Wie Gott durch ihn und in Beziehung auf ihn, so daß in ihm alles seinen letzten Endzweck hat, alles versöhnen

wollte, so hat er in dem Blute seines Kreuzes durch ihn Frieden gestiftet für die Gesamtheit aller Wesen auf der Erde und im Himmel. Kol. 1, 20. Es geschieht dies auf verschiedene Weise. Die beiden Briefe betrachten den Tod Christi als einen Kampf mit einer Gott feindlichen Macht. Je höher und allgemeiner der Gesichtspunkt ist, unter welchen die Person und das Werk Christi gestellt wird, um so mehr steigert sich dadurch die Idee des Gegensatzes. Die Christus entgegenstehende Macht ist die des *ἀρχῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ αἰῶνος*, Eph. 2, 2, es sind die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, Eph. 3, 10, vgl. Kol. 2, 15, die *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου*, die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, Eph. 6, 12. Der Tod Christi ist daher die Überwindung dieser feindlichen Mächte und Gewalten, Gott hat sie, wie es, Kol. 2, 15, heißt, im Tode Christi entwaffnet, sie öffentlich zur Schau dargestellt, und in Christus im Triumph aufgeführt. So sind die *ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, von welchen der Apostel, 1 Kor. 2, 8, noch in unbestimmtem Sinne sprach, zu einer übersinnlichen Macht geworden, und die Bekämpfung und Besiegung dieser Mächte und Gewalten ist eine auf die sichtbare und unsichtbare Welt sich beziehende That. In näherer Beziehung zum paulinischen Lehrbegriff wird zum Versöhnungswerke Christi besonders die Aufhebung des Gesetzes gerechnet. Gott heftete das Gesetz, das Schuldbuch der Menschen ans Kreuz, um es aus der Welt hinwegzunehmen, Kol. 2, 14, dadurch sind die Menschen mit Gott versöhnt. Die, die ehemals Gott entfremdet und feindlich von Gesinnung in den bösen Werken waren, hat er mit sich versöhnt. Das Mittel der Versöhnung war der getötete fleischliche Leib Christi. In dem Tode Christi ist der fleischliche Leib, die *σὰρξ* als der Sitz der Sünde, von uns ausgezogen und hinweggenommen wor-

den. Die Taufe stellt diese Erhöhung und Begrabung des fleischlichen Leibes dar, sie ist gleichsam eine neue Beschneidung, die christliche, die περιτομή τοῦ Χριστοῦ, in welcher die Vorhaut des Fleisches von uns genommen ist. Wie wir mit ihm begraben sind, so sind wir auch mit ihm auf-erweckt durch den Glauben an die Macht Gottes, der ihn von den Toten auferweckte. Und die Folge dieser Versöhnung durch den Tod Christi ist, daß wir im Bewußtsein der Freiheit vom Gesetz und der Vergebung der Schuld der Sünden, heilig, untadelig und unsträflich vor Gott stehen. Kol. 1, 20 f.; 2, 11 f.

Ein besonderes Moment des im Tode Christi sich vollziehenden allgemeinen Versöhnungsprozesses ist die Vereinigung der Juden und Heiden zu einer und derselben religiösen Gemeinschaft. Der Tod Christi ist eine von Gott für den Zweck getroffene Veranstaltung, die Scheidewand zwischen Heiden und Juden aufzuheben, und durch den zwischen beiden gestifteten Frieden beide zusammen mit Gott zu versöhnen. Dem Judentum ist sein absoluter Vorzug durch die Beseitigung des moaischen Gesetzes genommen. Indem so alle nationalen Unterschiede und Gegensätze, mit allem, was sonst in den verschiedenen Lebensverhältnissen die Menschen voneinander trennt, im Christentum vermittelst des Todes Christi aufgehoben sind, stellt sich im Christentum selbst ein neuer Mensch dar, welcher nun den ihm noch anhängenden alten Menschen auch praktisch immer mehr abzulegen hat. Kol. 3, 9. Eph. 2, 10. 15; 4, 22. Beide, Heiden und Juden, sind so zu einem Leibe vereinigt, mit Gott versöhnt worden, beide haben in demselben Geiste den Zutritt zum Vater. Er selbst aber, der Stifter dieser allgemeinen Versöhnung, ist dadurch, daß ihn Gott von den Toten erweckt und zu seiner Rechten im Himmel gesetzt, weit über

jede Macht und Gewalt erhöht und ihm alles unterworfen und ihn zum Haupt über alles für die Kirche gemacht hat, der nun erst alles in allem Erfüllende geworden, Eph. 1, 20 f. 4, 10. Sein Herabsteigen und sein Hinaufsteigen hat den Zweck, *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*, Eph. 4, 10. Er erfüllt alles im konkretesten Sinne in der Kirche, seinem Leibe, durch die Verleihung der verschiedenen Geistesgaben zum Bestehen der Gemeinde, 4, 6. Wie er sind auch wir vom Tode erweckt und zur Rechten Gottes im Himmel erhoben, Eph. 2, 6. Was von ihm, dem Haupte des Leibes, gesagt wird, gilt auch von allen, die als Glieder seines Leibes mit ihm identisch sind. Indem Gott auch uns *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, ist dadurch erst das *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*, das der Hauptzweck der *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* ist, Eph. 1, 10, zu seiner vollen Wahrheit geworden.

Alle jene Momente, in welchen die Geschichte Christi, in seinem *καταβαίνειν* und *ἀναβαίνειν*, ihren Verlauf nimmt, sind ebenso viele Momente der sich selbst realisierenden Idee. Christus ist zwar an sich das Haupt von allem und ganz besonders von der Kirche, was er aber an sich ist, erhält erst dadurch, daß die Idee in ihrer geschichtlichen Entwicklung in die Wirklichkeit heraustritt, seine volle reale Bedeutung. Wenn also auch Christus *πρὸ πάντων* ist, so ist er doch die *ἀρχή*, der *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*, Kol. 1, 18. Was er also an sich ist, muß er doch erst werden. Die Idee muß sich erst in dem Prozeß der geschichtlichen Entwicklung, in welchen sie eingeht, realisieren. Daher erhalten die Hauptthaten der Geschichte Christi als Momente der sich selbst realisierenden Idee eine selbständige reale Bedeutung, sie sind die notwendige Bedingung, unter welcher allein die

Person Christi zu der absoluten Bedingung, die sie an sich hat, erhoben werden kann. Wenn auch Christus an sich der Zentralpunkt von allem und die Einheit ist, in welcher alle Gegensätze versöhnt sind, so ist er doch erst durch seinen veröhnenden Tod, der, in welchem alles versöhnt ist, alle Gegensätze und trennenden Unterschiede aufgehoben sind, und nur so ist er selbst über alles erhöht worden. Es ist echt paulinisch, daß der Tod Christi als der reale Mittelpunkt der ganzen Christologie betrachtet wird; darin geht aber der Lehrbegriff dieser Briefe über den paulinischen hinaus, daß über alles, was Christus seiner geschichtlichen Bedeutung nach ist, die an sich seiende Idee der Person Christi gestellt wird. Von der Idee geht hier alles aus, und die ganze Person Christi wird unter den Gesichtspunkt der metaphysischen Notwendigkeit des Prozesses der sich realisierenden Idee gestellt. Auf der andern Seite wird aber doch wieder alles, was sich auf die Person Christi bezieht, als ein freier Akt der Liebe Gottes betrachtet. Christus ist der Sohn der Liebe Gottes, Kol. 1, 13, und in ihm vollzieht sich der geheimnisvoll von Ewigkeit aus freiem Wohlgefallen gefaßte Ratschluß Gottes. Eph. 1, 9 f.

Die Grundidee dieser Christologie, daß, was Christus an sich auf absolute Weise ist, er erst auf dem geschichtlichen Wege des von ihm vollbrachten Werkes und des ganzen Prozesses, welchen er an sich selbst durchgemacht hat, werden kann, stellt sich uns in einer eigentümlichen Form im Philipperbrief dar. Die verschiedenen Momente, die in dieser Christologie zu unterscheiden sind, legt der Philipperbrief genauer auseinander. Christus ist, was er ist, schon an sich auf absolute Weise, und doch muß er auch wieder das erst werden, was er nach der Idee seiner Person sein soll. Wozu wäre er Mensch geworden, gestorben, auferstanden,

wenn alles dies für ihn selbst nichts zur Folge gehabt hätte? Auf der einen Seite ist er also an sich schon alles, auf der andern muß er das, was er noch nicht ist, erst werden. Beides läßt sich nur so vereinigen, daß er dessen, was er schon ist, sich entäußert, um das, dessen er sich entäußert hat, mit der vollen Realität der mit ihrem absoluten Inhalt erfüllten Idee zurückzuerhalten. Dies ist die Idee des Philipperbriefes. Christus ist an sich göttlicher Natur, er ist *ἐν μορφῇ Θεοῦ*, aber er entäußert sich derselben, und legt die *μορφὴ Θεοῦ* ab, um die *μορφὴ δούλου* anzunehmen, die Folge davon aber ist, daß er wegen seines Gehorsames bis zum Tode über alles erhöht der Gegenstand der allgemeinen Anbetung wird, 2, 6f. Was die beiden Briefe von Christus in Beziehung auf die Welt und die Kirche allgemein und objektiv aussagen, daß Christus als das *πλήρωμα*, das er an sich ist, alles in allem erfüllen müsse, faßt der Philipperbrief in Beziehung auf Christus selbst aus dem sittlichen Gesichtspunkt auf. Die göttliche Würde, die Christus an sich hat, muß für ihn auch das Resultat seiner eigenen sittlichen That sein. Darum legt er sie selbst ab, um sie als den Lohn seines Gehorsams um so herrlicher wieder zu empfangen. Um aber den vollen Sinn dieser Stelle zu verstehen, muß man auch wissen, in welchem Sinne von einem Raub die Rede ist. War Christus *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων*, so hatte er als solcher die Qualität eines göttlichen Wesens. War nun aber dieses *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν* noch kein *εἶναι ἴσα Θεῷ*, so muß vorausgesetzt werden, daß das, was er an sich war, als *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων*, erst dann zu einem *εἶναι ἴσα Θεῷ* werden konnte, so daß es ihm in der Wahrheit und Wirklichkeit zukam, nachdem er seine göttliche Natur auf dem Wege des sittlichen Strebens durch die Erprobung seines Gehorsames bethätigt

hatte. Ging aber das εἶναι ἴσα θεῷ ganz am Begriff des Sittlichen, wie kann Christus auch nur entfernt der Gedanke an die Möglichkeit zugeschrieben werden, ohne sittliche Betätigung zu erhalten, was nur Folge einer sittlichen That sein kann? Wie ist es zu erklären, daß der Verfasser des Briefes auch nur verneinend von einem Raube spricht?

Es läßt sich dies nur aus dem gnostischen Ideenkreise erklären. Die Gnostiker sprachen von einem Non, welcher das absolute Wesen Gottes auf unmittelbare Weise erfassen wollte, und weil er so das an sich Unmögliche erstrebte, aus dem πλήρωμα in das κένωμα herabfiel. Dieser Non beging so gleichsam einen Raub, weil er, der in der Qualität eines göttlichen Wesens an sich die Fähigkeit hatte, sich mit dem Absoluten zu vereinigen, diese Identität, welche erst durch den ganzen Weltprozeß realisiert werden konnte, gleichsam sprungweise, mit einem Male, durch einen gewaltsamen Akt, oder wie durch einen Raub an sich reißen wollte. So erhält erst die bildliche Vorstellung eines ἀρπαγµὸς ihre eigentliche Bedeutung. Es war ein Raub, weil der Non willkürlich und gewaltsam vorgreifend an sich reißen wollte, was erst in einer bestimmten Ordnung, durch eine Reihe vermittelnder Momente ihm zuteil werden konnte. Nicht bloß das Selbstsüchtige und Anmaßende, Eigenmächtige, sondern auch das Vorgreifende, Anticipierende, giebt den vollen Begriff des ἀρπαγµὸς. Wie der ἀρπαγµὸς bei jenem Non darin bestand, daß er auf voreilige, hastig zugreifende Weise auf einmal haben wollte, was er nachher doch erhielt, so ist auch bei Christus das ἐαυτὸν κενοῦν und das ἐαυτὸν ταπεινοῦν mit allem, was dazu gehört, nur der Weg, auf welchem ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερέψωσε u. s. w. oder jenes ἴσα εἶναι θεῷ sich verwirklichte. Die über alles erhabene Ehre und Würde, zu welcher Jesus erhöht wurde,

ist nur der reelle Besitz dessen, was das εἶναι ἰσα θεῶ in sich begreift, worauf er als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων an sich das Recht hatte. Nur vorher also, ehe es in der von Gott bestimmten Ordnung geschah, auf abrupte Weise sollte er es nicht haben. Der gnostische Mythos soll den Gedanken ausdrücken, daß alles in der Welt durch einen bestimmten Entwicklungsprozeß hindurchgehen muß, die geistigen Subjekte erst dadurch die Idee dessen, was sie an sich sind, in sich realisieren, daß sie in der endlichen Welt in alle Momente des endlichen Daseins eingehen, und aus dem Endlichen sich zum Unendlichen erheben. Diese spekulative Idee hat der Verfasser des Philipperbriefes auf das sittliche Gebiet übertragen und Christus als sittliches Vorbild der Selbstentsagung und demutsvollen Erniedrigung aufgestellt, sofern man an ihm sehe, daß man nicht auf voreilige, hastig zugreifende Weise etwas an sich ziehen soll, worauf man zwar an sich ein Recht hat, was man aber nur auf einem bestimmten Wege, und erst wenn man die ganze Reihe der daran geknüpften Bedingungen erfüllt hat, erlangen kann. Auf dem sittlichen Gebiet versteht sich dies von selbst. Alles Sittliche hat erst dadurch seine Realität, daß es durch die sittliche Thätigkeit des sich selbst bestimmenden Subjekts zur bestimmten sittlichen That wird. Nur daraus also, daß der Verfasser des Philipperbriefes jene spekulative Idee der Gnosis vor Augen hatte, läßt es sich erklären, daß er diese sittliche Anwendung von ihr machte. Die Veranlassung dazu aber lag darin, daß die Christologie dieses Briefes an sich schon ein spekulatives Element in sich hat. Wenn Christus an sich göttlicher Natur ist, und als allgemeines kosmisches Prinzip an der Spitze des ganzen Weltlaufes steht, so ist schon darin auch die Idee eines bestimmten Prozesses enthalten, welcher seinen Verlauf nehmen und auch für Christus

selbst ein bestimmtes Resultat haben muß. Das Resultat kann nur sein, daß Christus am Ende des ganzen Prozesses der Weltentwicklung das ist, was er an sich schon ist, aber er ist es nun auf andere Weise, entweder spekulativ so, daß die an sich seiende Idee in ihm mit der Realität ihres konkreten Inhalts sich erfüllt hat, oder ethisch so, daß er, was er an sich ist, auch auf dem Wege der sittlichen Bethätigung geworden. Dies letztere ist der Gesichtspunkt des Philipperbriefes, hier ist die Christologie in ihren drei Momenten, des *ἐπάρχειν ἐν μορφῇ Θεοῦ*, des *ἐαυτὸν κενοῦν* und *μορφὴν δούλου λαβεῖν*, und des *ὑπερυψοῦσθαι* ethisch aufgefaßt, jedoch so, daß die zugrunde liegende spekulative Idee deutlich hervorblitzt. Ein darauf sich beziehender Zug ist, 2, 10, die Unterscheidung der drei Klassen von Wesen, der *ἐπουράνιοι*, *ἐπίγειοι* und *καταχθόνιοι*, welche alle auf gleiche Weise die Kniee vor Christus beugen. Er ist also nicht bloß der Erlöser der Menschen, sondern seine Thätigkeit erstreckt sich auf das ganze Universum von den höchsten Regionen der Geisterwelt bis hinab in die Unterwelt, worin, wie Ephes. 4, 9, die Idee der Höllensfahrt ausgedrückt ist. Er ist also auch hier der *τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος*, der alles in sich Einigende und Zusammenfassende.

Je allgemeiner und umfassender so der Gesichtspunkt ist, unter welchen die Person Christi gestellt wird, und je mehr die ganze Idee dieser Christologie darauf beruht, in Christus ein an sich göttliches über alles Endliche absolut erhabenes Wesen anzuschauen, um so mehr muß das Menschliche gegen das Göttliche zurücktreten. Ist das Göttliche das Substantielle, so kann das Menschliche nur ein Accidens sein. Von der *μορφῇ Θεοῦ* wird zwar die *μορφῇ δούλου* unterschieden, an sich aber ist Christus göttlicher Natur, und die *μορφῇ*

δούλου ist nur eine für eine bestimmte Zeit angenommene Gestalt, in welcher Christus nicht nur Mensch wurde, sondern auch als Mensch für den Zweck der sittlichen Erprobung alles Niedrige des menschlichen Daseins ertrug. Die Menschheit, in welcher er erschien, ist der μορφή Θεοῦ gegenüber an sich schon eine μορφή δούλου, da er als Mensch nur ein niedriger leidensvoller Mensch sein konnte. Wie es aber auf dem Standpunkt dieser Christologie mit der Menschheit Christi sich verhält, zeigen die Ausdrücke, deren sich der Philipperbrief bedient, deutlich. War Christus, als ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, nur ὅμοιος den Menschen, 2, 7, so war er kein wahrer und wirklicher Mensch, sondern schien nur ein solcher zu sein. Nur Ähnlichkeit, Analogie, nicht aber Identität und Wesensgleichheit kann der Ausdruck ὁμοίωμα bezeichnen (man vgl. Röm. 6, 5), und die Stelle, Röm. 8, 3, wo vom Sohn gesagt ist, Gott habe ihn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, ist hier allerdings parallel, da Christus, wenn er keine σὰρξ ἁμαρτίας hatte, auch keine wahre σὰρξ haben konnte. An dieser Bedeutung von ὁμοίωμα ist in unserer Stelle um so weniger zu zweifeln, da auch das unmittelbar dabei stehende σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, B. 8, nicht anders genommen werden kann. Will man auch ὡς und εὑρεθῆναι nicht premieren, so liegt doch in σχήμα gar zu deutlich nur der Begriff eines externus habitus, und zugleich der Begriff des Wandelbaren, Vorübergehenden, in kurzer Zeit Verschwindenden. Die Ausdrücke des Briefes lassen daher selbst kaum die Annahme zu, daß Christus ein wahrhaft menschliches Subjekt gewesen sei.

Wie die Christologie dieser Briefe abgesehen von diesem letzten Punkt über die des Apostels Paulus hinausgeht, so ist ihr Lehrbegriff auch in der Lehre vom Glauben und

von der Rechtfertigung nicht streng paulinisch. Der Philipperbrief hebt zwar 3, 9 die paulinische *δικαιοσύνη διὰ πίστεως Χριστοῦ* als die *ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει* sehr nachdrücklich im Gegensatz gegen die *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* hervor, es geschieht dies aber auf eine sehr äußerliche Weise. Es ist nicht mehr das Interesse, den Glauben im Gegensatz gegen die Werke überhaupt als das Prinzip der Rechtfertigung festzustellen. Im Kolosser- und Epheserbrief ist von der Rechtfertigung, der *δικαιοσύνη* im spezifischen paulinischen Sinne gar nicht die Rede, sondern nur von Sündenvergebung, Erlösung, Versöhnung. Eph. 2, 8 wird es zwar dem Glauben zugeschrieben, daß wir durch die Gnade erlöst sind, aber nur um alles vorangehende Verdienst der Werke auszuschließen, und es wird dagegen neben dem Glauben den Werken weit größeres Gewicht beigelegt, als in den Briefen des Apostels. Die Hauptforderung ist, des Herrn würdig zu wandeln zu allem Wohlgefallen, in jedem guten Werke Frucht zu bringen und in vollkommener Erfüllung des Willens Gottes den der Idee Christi entsprechenden vollkommenen Menschen ganz in sich darzustellen, Kol. 1, 10. 28; 4, 12. Die guten Werke werden als ein notwendiges Moment hervorgehoben; der Epheserbrief schließt sie sogar in die Vorherbestimmung ein: wir sind ein Geschöpf Gottes, geschaffen in Jesus Christus zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitete, damit wir in denselben wandeln sollen, 2, 10.

Der transcendenten Christologie dieser Briefe und ihrer darauf beruhenden Anschauung von dem alles umfassenden und über alles übergreifenden Charakter des Christentumes ist es ganz gemäß, daß sie in der Lehre von der Beseeligung der Menschen auf eine überzeitliche Vorherbestimmung zurückgehen, Eph. 1, 4f. Alles hängt an dem ewigen in der

Zeit sich verwirklichenden Ratschluß Gottes. Je mehr alles, was sich auf die Seligkeit des Menschen bezieht, über das zeitliche Dasein hinausliegt, um so mehr kann es nur als ein freies Geschenk der göttlichen Gnade angesehen werden. Die Gnade ist das den Menschen durch den Glauben an Christus neu schaffende Prinzip. Etwas neues muß nämlich der Mensch durch das Christentum werden. Es muß der alte Mensch ausgezogen und der neue angezogen werden, der gegen den vorigen ein ganz anderer ist, Kol. 3, 9. Eph. 4, 21 f. Was der Kolosserbrief einfacher so ausdrückt: ἀπεκδυσάμενοι — κτίσαντος αὐτὸν, hat der Epheserbrief weiter so ausgeführt: ἀποθέσθαι κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον u. s. w. Die Wahrheit, die in Christus ist, wird hier darein gesetzt, abzulegen was den frühern Wandel betrifft, den alten Menschen, der zugrunde geht vermöge der Lüste des Truges, d. h. der nur Eitles und Nichtiges vorpiegelnden Lüste, dagegen erneuert zu werden dem Geiste der Gesinnung nach und anzuziehen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. Der neue Mensch ist demnach kein schlechthin neuer, sondern nur ein erneuerter, sofern in ihm das Bild, nach welchem der Mensch ursprünglich von Gott geschaffen worden ist, wiederhergestellt wird. Das ursprünglich anerschaffene Ebenbild Gottes ist das Vorbild des zu erneuernden Menschen, das Christentum ist somit selbst nichts schlechthin neues, sondern nur die Zurückführung des Menschen zu seiner ursprünglichen Würde und Vollkommenheit. Erneuert wird der Mensch πνεύματι τοῦ νοῦς, wobei unter πνεῦμα nicht der göttliche Geist zu verstehen ist, sondern der Geist des Menschen, welcher als das πνεῦμα τοῦ νοῦς das substantielle geistige Prinzip ist, von welchem auch die sittliche Umbildung

der Gefinnung ausgehen muß. Daß diese Erneuerung nur durch Gott geschehen kann, wird in beiden Stellen nicht ausdrücklich gesagt, es liegt aber darin, daß die Seligkeit überhaupt ein Geschenk Gottes ist, und die τῇ χάριτι σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως ein ποίημα Gottes sind, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Eph. 2, 8—10. Durch das Christentum wird also der Mensch eine καινὴ κτίσις, das Christentum greift als ein neues schöpferisches Prinzip in das Leben des Menschen ein, es wird ein neues Bewußtsein in ihm geweckt, in welchem das Neue vom Alten sich scheidet, wie das Licht von der Finsternis. Der Mensch ist aus der ἐξουσία τοῦ σκότους in die βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης versetzt, Kol. 1, 13, und wo zuvor nur ein Zustand des Todes war in den παραπτώματα und in den ἁμαρτίαι, ἐν αἷς u. s. w. Eph. 2, 1 f., da ist nun ein neues durch die Gemeinschaft mit Christus gewecktes Leben. Als der neue mit Christus auferweckte Mensch kann er auch nur dahin streben, wo Christus ist, Kol. 3, 1 f. Derselbe Gegensatz des Todes und des Lebens, welcher sich in Christus darstellt, ist der Prozeß, welcher in jedem Menschen in seiner Einheit mit Christus seinen Verlauf nehmen muß. In der Anschauung der Person Christi hat der Geist alles vor sich, was er werden soll, und was aus ihm werden soll. In dem τὰ ἄνω ζητεῖν, Kol. 3, 1 f. hat er sein πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, ἐξ οὗ u. s. w. Phil. 3, 20 f.

Wie es dem Apostel Paulus vor allem darum zu thun ist, den Glauben als das die Einheit mit Christus vermittelnde Prinzip festzustellen, so fassen diese Briefe vorzüglich die aus dem Glauben hervorgehende sittliche Vollendung des Menschen ins Auge. Schon diesem Praktischen gegenüber tritt der Glaube im paulinischen Sinne zurück, ebenso aber auch dadurch, daß diese Briefe, was gleichfalls

eine Eigentümlichkeit derselben ist, das Christentum ganz besonders als Sache des Wissens auffassen. Was der Apostel Paulus mehr nur in polemischer und persönlicher Beziehung als das Charakteristische des Christentumes hervorhebt, daß es eine σοφία Θεοῦ ἐν μυστηρίῳ ist, ist der vorherrschende Gesichtspunkt, unter welchen diese Briefe das Christentum stellen. Schon das immer wiederkehrende Wort μυστήριον zeigt, welches Gewicht hier darauf gelegt wird, daß das Christentum für den Menschen Gegenstand und Inhalt des Wissens ist. Von dem im Geheimnis Christi enthaltenen Reichtum der γνώσις, ἐπίγνωσις, der σοφία, der σύνεσις ist immer wieder die Rede. In Christus selbst sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen, Kol. 2, 3. Erleuchtet müssen die Augen sein, um zu wissen, was die Hoffnung der Berufung ist u. s. w. Eph. 1, 18 f., und das διδάσκειν ἐν πάσῃ σοφίᾳ ist für jeden notwendig, um ihn zu einem vollkommenen Menschen in Christus zu bilden, Kol. 1, 28. Selbst der Philipperbrief faßt die Auferstehung, das Leiden und den Tod Christi von dieser theoretischen Seite auf, daß er wissen will die δύναμις τῆς ἀναστάσεως u. s. w. 3, 10. Wie die Werke, als die Bethätigung des Sittlichen, dem Glauben in selbständiger Bedeutung gegenüber treten, so löst sich auch das andere Element des religiösen Bewußtseins von seiner Einheit mit dem Glauben ab, und es ist dem Glaubenden vor allem darum zu thun, theoretisch zu wissen, was der Inhalt des Glaubens ist. Dieses Hervorheben des Wissens und Erkennens, als des eigentlichen Wesens der Religion und des Christentumes weist diesen Briefen von selbst die Zeit ihrer Entstehung in der Nähe der gnostischen Periode an.

Ist das Christentum ein vor Anfang der Welt vorherbestimmtes, über alles andere unendlich hinausliegendes und

von Ewigkeit her in Gott verborgenes, den Menschen nie zuvor bekannt gewordenes, erst durch Christus verkündigtes und durch den Geist seinen Aposteln und Propheten geoffenbartes *μυστήριον*, Eph. 3, 5f., so ist eben damit auch die absolute Erhabenheit des Christentumes über Judentum und Heidentum ausgesprochen. Beide verhalten sich gleich negativ zum Christentum, das ihnen gegenüber *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας* ist, Eph. 1, 13, oder *φῶς* im Gegensatz von *σκότος*, 5, 8. Die Juden und die Heiden waren wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit dem göttlichen Zorn verfallen, Eph. 2, 3. Der religiöse Charakter des Heidentumes wird noch besonders dadurch bezeichnet, daß die Heiden *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* sind, 2, 12, *ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες*, 4, 18, *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς*, 4, 18, *περιπατοῦντες παρὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*, 2, 2, *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*. Beiden Religionen gegenüber ist das Christentum die absolute Religion. Der absolute Charakter des Christentums selbst aber ist bedingt durch die Person Christi. Daher kann nun alles, was neben der Person Christi zwischen Gott und den Menschen vermittelnd sich hineinstellt und als ein notwendiges Mittel der Einigung und Veröhnung der Menschen mit Gott gelten soll, nur als eine Beeinträchtigung des absoluten Charakters des Christentumes angesehen werden. In dieser Beziehung polemisiert der Kolosserbrief sowohl gegen einen mit der Würde Christi unverträglichen Engelskultus, als auch gegen eine den Menschen knechtisch an die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bindende Ascese. Die im Kolosserbrief gemeinten Engelsverehrer setzten ohne Zweifel Christus selbst in die Klasse der Engel, als *ἓνα τῶν ἀρχαγγέλων*, wie dies Epiphanius als einen Lehrsatz der Ebioniten angiebt, wogegen der Kolosserbrief

mit allem Nachdruck auf ein solches κρατεῖν τὴν κεφαλὴν bringt, daß alles, was nicht das Haupt selbst ist, nur in einem absoluten Abhängigkeitsverhältnis zu ihm stehend gedacht wird 2, 19. Aus demselben Gesichtspunkt einer Antithese gegen alles, was der absoluten Würde Christi Eintrag thut, ist auch das zu betrachten, was sowohl gegen die Beschneidung als auch gegen die στοιχεῖα τοῦ κόσμου gesagt wird 2, 8 f. Eine Lehre, welche den Menschen in religiöser Hinsicht von seinem natürlichen bürgerlichen Sein, von der materiellen Natur abhängig machte, und sein religiöses Heil durch die reinigende und heiligende Kraft, die man den Elementen und Substanzen der Welt zuschrieb, den Einfluß der Himmelskörper, das natürlich Reine im Unterschied von dem für unrein Gehaltenen vermittelt werden ließ, setzte die στοιχεῖα τοῦ κόσμου an dieselbe Stelle, welche nur Christus als Erlöser haben sollte. In diesem Sinne werden Vers 8 die στοιχεῖα τοῦ κόσμου und Christus einander gegenübergestellt. Das ist die Philosophie in dem Sinne, in welchem das Wesen der Philosophie als Weltweisheit bezeichnet wird, als die Wissenschaft, die es mit den στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu thun hat. Als solche ist sie auch nur eine κενὴ ἀπάτη, eine bloße παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, im Unterschied von dem Christentum, das als die absolute Religion statt jener natürlichen Elemente der andern Religionen das πλήρωμα τῆς θεότητος in sich hat.

Obgleich so betrachtet Judentum und Heidentum in einem gleich negativen Verhältnis zum Christentum stehen, so wird doch auch wieder zwischen Judentum und Christentum eine gewisse Identität angenommen. In diesem Sinne spricht der Kolosserbrief 2, 17 von dem Alten Testament als einer σκιά. Wenn die Satzungen der alttestamentlichen Religion ein Schattenbild des Künftigen genannt werden, während

dagegen τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ist, die wahre Wirklichkeit nur im Christentum ist, so wird zwar der alttestamentlichen Religion hiermit nur ein geringer Grad von Wahrheit und Realität zugestanden, da aber in σκιά auch das Verhältniß von Bild und Sache liegt, so enthält auch schon dieses Schwache und Unvollkommene, wenn auch nur auf bildliche Weise, eine nähere Beziehung zum Christentum. Als das dem Christentum vorangehende Schattenbild enthält das Judentum Züge, die sich auch im Christentum finden, Analogien, in welchen das Christentum als die Wahrheit und Wirklichkeit des Judentums sich nachweisen läßt. In diesem Sinne stellt der Kolosserbrief die Taufe als Beschneidung dar 2, 11. Dem Judentum ist zwar der absolute Anspruch, welchen es mit seinem Gebot der Beschneidung machte, genommen, aber dafür soll nun auch das Christentum eine Beschneidung haben, wenn auch keine ἐν σαρκὶ χειροποίητος, doch eine ἀχειροποίητος, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, die περιτομή τοῦ Χριστοῦ, die durch die Taufe stattfindet, in welcher Christus die νεκροὺς ὄντας ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκός lebendig macht, dadurch nämlich, daß sie aller sinnlichen Lüste und Begierden sich begebend zu einem sittlich heiligen Leben geweiht werden. Schon dadurch werden Judentum und Christentum näher zusammengedrückt und als an sich eins betrachtet. Noch deutlicher geschieht dies Eph. 2, 11f. Wenn hier von den Heiden gesagt wird, daß sie, Vorhaut genannt von der sogenannten fleischlichen Beschneidung, in der ganzen Zeit des Heidentumes ohne Christus, fern von der Bürgerschaft Israels und unbekannt mit den Bundesverheißungen ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt gewesen, jetzt aber als die ehemals fern Stehenden nahe gekommen seien in dem Blute Christi, so wird hiermit gesagt, die Heiden haben

nur Anteil erhalten an dem, was die Juden zuvor schon hatten, und das Christentum ist nicht die absolute Religion, in welcher die Negativität des Heidentumes und Judentumes auf gleiche Weise ein Ende hat, sondern der substantielle Inhalt des Christentumes ist das Judentum selbst, und es erweitert sich so nur das Judentum im Universalismus des Christentums durch den Tod Christi auch zu den Heiden. Im Tode Christi hat die Feindschaft, die Scheidewand, alles Positive, das beide trennte, ein Ende. Die Heiden haben so zwar als Christen alles, was die Juden haben, aber sie sind doch immer nur die erst Zugelassenen und nachher Hinzugekommenen, die bloß Teilnehmenden, wenn sie als die *ἔθνη* bloß als *συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν τῷ Χριστῷ* bezeichnet werden Eph. 3, 6. Sie nehmen also bloß Teil an etwas, worauf den nächsten und eigentlichen Anspruch doch nur die Juden zu machen haben. Das Judentum macht demnach, wenn es auch tief unter dem absoluten Charakter des Christentums steht, doch auch wieder sein absolutes Recht und seine Identität mit dem Christentum geltend.

Die Grundanschauung der beiden Briefe ist eigentlich die Idee des *σῶμα Χριστοῦ*, d. h. der christlichen Kirche als der Vereinigung der Heiden und Juden durch die Aufhebung der sie trennenden Unterschiede. Im Bewußtsein der Macht der Juden und Heiden trennenden Gegensätze und der Notwendigkeit ihrer Aufhebung, wenn es überhaupt eine christliche Kirche geben soll, wird alles Gewicht auf die Einheit der Kirche gelegt. Die Einheit ist das eigentliche Wesen der Kirche, diese Einheit ist in allen zu ihr gehörenden Momenten durch das Christentum gegeben. Es ist ein Leib und ein Geist u. s. w. Eph. 4, 3 f. Begründet aber wurde diese Einheit durch den Tod Christi, sofern durch ihn alle

trennenden Unterschiede aufgehoben worden sind. Von diesem Punkte aus steigt die Anschauung höher hinauf bis dahin, wo der Grund aller Einheit liegt. Die einigende, eine allgemeine Gemeinschaft stiftende Kraft des Todes Christi läßt sich nur daraus begreifen, daß Christus überhaupt der alles tragende und zusammenhaltende Zentralkpunkt des ganzen Universums ist. Je mehr das christliche Bewußtsein in der Anschauung der sich konstituierenden Kirche von dem absoluten Inhalt des Christentumes erfüllt ist, um so mehr hat es den Drang in sich, dieses Absolute als ein überweltliches und überzeitliches anzuschauen. Das ganze Streben der Christologie geht in diese transcendente Region, um in ihr den Punkt zu fixieren, an welchen sich der höhere Begriff der Persönlichkeit Christi anknüpfen läßt. Es handelt sich nur noch darum, diesen Begriff auf seinen adäquaten Ausdruck zu bringen.

3. Der Lehrbegriff des Briefes Jakobi und der petriniſchen Briefe.

In dem Lehrbegriff des Hebräerbriefes und dem der kleineren paulinischen Briefe hat sich der Paulinismus weiter fortgebildet. Wenn auch in diesen Briefen nicht gerade die Schärfe des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs hervortritt, so enthalten sie doch auch nichts Antipaulinisches. In dem Brief Jakobi dagegen begegnet uns nun eine auf den Mittelpunkt der paulinischen Lehre losgehende Opposition. Dem paulinischen Hauptsatz Röm. 3, 28 *δικαιοῦνται πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*, wird nun hier der Satz entgegengestellt, Jak. 2, 24, *ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦνται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*. Alle Versuche, die man

gemacht hat, um der Anerkennung der Thatfache zu entgehen, daß ein direkter Widerspruch zwischen diesen beiden Lehrbegriffen stattfinde und der Verfasser des Jakobusbriefes die paulinische Lehre zum unmittelbaren Gegenstand seiner Polemik mache, sind völlig vergeblich. Sollte die Wahrheit des einen der beiden Sätze neben der des andern bestehen können, so müßte gezeigt werden können, daß beide einander gar nicht berühren, daß beide, Paulus und der Verfasser des Jakobusbriefes, mit den drei Hauptbegriffen, um welche es sich hier handelt, dem *δικαιοῦσθαι*, den *ἔργα νόμου*, und der *πίστις*, einen ganz andern Sinn verbinden. Allein es ist weder unter dem *δικαιοῦσθαι* bei dem Verfasser des Jakobusbriefes etwas anderes zu verstehen als bei Paulus, noch ist dies bei den *ἔργα* der Fall. Wollte man mit Calvin behaupten, Jakobus wolle nicht docere, ubi quiescere debeat salutis fiducia, in quo uno insistit Paulus, Jakobus bringe nur darauf, daß der Gläubige fidei suae veritatem operibus demonstret, daher sei die Amphilogie, daß das verbum justificandi bei Paulus bedeute die gratuita justitiae imputatio apud Dei tribunal, bei Jakobus aber die demonstratio justitiae ab effectis, idque apud homines, so müßte demnach der Satz des Jakobus den Sinn haben: der Gerechtfertigte kann den tatsächlichen Beweis seiner Rechtfertigung nur durch Werke geben. Mit welchem Rechte läßt sich aber behaupten, daß Jakobus dabei den paulinischen Satz vom rechtfertigenden Glauben voraussetze, wenn er vom Glauben so spricht, wie dies offenbar der Fall ist. Ebenso wenig kann man sagen, der Begriff der *ἔργα* sei bei beiden ein anderer, Paulus verstehe unter den *ἔργα* nur Werke des mosaischen Gesetzes, Jakobus Werke, die aus dem Glauben hervorgehen, Früchte des Glaubens sind.

Man ist durchaus nicht berechtigt, den paulinischen Begriff der ἔργα so zu beschränken, Paulus macht nirgends einen solchen Unterschied unter den ἔργα, sondern er sagt ganz allgemein von den ἔργα, daß es nicht möglich sei, durch sie δικαιοῦσθαι, so daß dies auch von den aus dem Glauben hervorgehenden Werken gilt; denn, sofern sie aus dem Glauben hervorgehen, haben sie auch schon den Glauben und mit dem Glauben die Rechtfertigung zu ihrer Voraussetzung, weswegen eben die Rechtfertigung nicht erst durch sie bewirkt werden kann. Es liegt somit auch in den ἔργα nichts, wodurch der Widerspruch beider beseitigt werden könnte. Ist dies aber etwa bei der πίστις möglich? Unleugbar verbinden beide mit der πίστις einen ganz verschiedenen Begriff, aber man meine nur nicht, daß der Verfasser des Jakobusbriefes, wenn er vom Glauben so geringschätzend spricht, neben diesem falschen Glauben noch einen andern habe, den wahren, denselben, auf welchen Paulus das Gewicht legt. Der Glaube ist dem Jakobus immer nur der Glaube, von welchem Paulus 1 Kor. 13, 1 f. sagt, daß der Mensch mit ihm für sich allein ein tönendes Erz und eine klingende Schelle bleibe. Diesem Glauben schrieb nun freilich auch Paulus keine rechtfertigende Kraft zu, er sagt vielmehr οὐδὲν ὠφελοῦμαι. Aber der Unterschied ist, daß Paulus diesem leeren nichtigen Glauben seinen rechtfertigenden gegenüberstellt, und von ihm als den wahren unterscheidet, Jakobus aber vom Glauben überhaupt keinen andern Begriff hat, als eben nur jenen.

Alle Argumente, durch welche der Verfasser des Jakobusbriefes 2, 14 f. seinen Hauptsatz darzuthun sucht, beweisen nur, welchen geringen Begriff er vom Glauben hat. Er sagt 1. wenn einer sagt, er habe Glauben, aber keine Werke hat, so kann ihn sein Glaube nicht selig machen, denn dies,

daß er sagt, er habe Glauben, ist nur so viel, wie wenn einer bei der Pflicht der Wohlthätigkeit es bei bloßen Worten bewenden lassen wollte. Daher wird nun unmittelbar der Hauptsatz ausgesprochen, B. 17: der Glaube ohne Werke ist für sich tot, nicht der falsche Glaube oder der Glaube als Scheinglaube, sondern der Glaube als solcher, er ist an sich, seinem Wesen nach, tot. 2. Wenn der eine den Glauben hat, der andere die Werke, so kann nur der, der die Werke hat, thatsächlich beweisen, daß er das, was er zu haben behauptet, auch wirklich hat. Aus den Werken kann man den Glauben beweisen, der Glaube für sich selbst aber, ohne die Werke, hat nichts seine Realität beweisendes. Er ist also so gut wie nichts, denn was keinen Beweis seiner Existenz geben kann, existiert eigentlich gar nicht. 3. Auch die Dämonen glauben, aber sie zittern dabei, weil sie Gott als das Object ihres Glaubens nur fürchten können. Wenn auch der Glaube praktisch ist, so bringt er wenigstens keine wahrhaft religiöse Wirkung hervor, er ist also nicht in der Weise praktisch, wie die Religion praktisch sein soll, daß sie den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott setzt. Giebt es einen Glauben, welcher sich nur dadurch äußert, daß man aus Furcht vor Gott zittert, so ist doch hieraus deutlich zu sehen, daß der Glaube an sich noch nichts wesentlich Religiöses ist. Wenn also auch der Glaube ein religiöses Element ist, so hat er doch das nicht in sich, was auch zur Religion gehört, daß sie den Menschen in ein seligmachendes Verhältnis zu Gott setzt. 4. Derselbe Beweis wird aus der Schrift geführt, B. 20 f. Dieselben Schriftbeispiele, durch welche der rechtfertigende Glaube der paulinischen Lehre bewiesen werden soll, beweisen das gerade Gegenteil. Abraham hatte die Gerechtigkeit, die ihm zuvor nur mit Rücksicht auf seinen Glauben zugeschrieben werden konnte, dann erst in

der Wirklichkeit, als er durch die Opferung Isaaks eine thatsächliche Probe seines Gehorsames gegen Gott gegeben hatte. Ebenso verhält es sich mit der Rahab, auch sie hatte etwas Werththätiges gethan, worauf ihr *δικαιοῦσθαι* beruhte. Diese beiden Beispiele enthalten eine sehr bestimmte antithetische Beziehung, man vgl. besonders Hebr. 11, 31. Das Resultat aus allem diesem ist, daß die *πίστις* ohne die *ἔργα* ebenso tot ist, wie der Leib ohne den Geist tot ist. Die *πίστις* ist demnach so gut, wie nichts, sie hat nichts an sich, was ihr den Charakter eines Prinzips des religiösen Lebens giebt.

Zwar wird von der *πίστις* auch wieder gesagt, daß sie *συνεργεῖ τοῖς ἔργοις*, 2, 22, so daß es scheint, sie sei auch ein zur Rechtfertigung thätig mitwirkendes Prinzip, ebenso soll der Mensch nur nicht durch den Glauben allein, *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*, 2, 24, gerechtfertigt werden, und die Rechtfertigung durch die Werke wird die Vollendung der *πίστις* genannt, *ἐκ τῶν ἔργων τελειοῦται ἡ πίστις*, 2, 22. In einem innern Zusammenhang steht aber deswegen doch die *πίστις* nicht zu den *ἔργα*. Stände sie in einem solchen zu ihnen, so müßte sie ja auch das wirkende Prinzip derselben sein, die *ἔργα* wären nun das, worin das Innere der *πίστις* äußerlich wird. Wie kann aber der Verfasser des Briefes sich die *πίστις* in diesem Verhältnis zu den *ἔργα* gedacht haben, wenn er von ihr Ausdrücke gebraucht, die ihr gerade das absprechen, was sie als Prinzip vor allem haben muß, daß sie an sich etwas Wirkfames und Lebendiges ist. Was aber für sich tot ist, ohne Kraft und Leben, nur einem Leibe gleicht, welcher ohne Geist, ohne ein beseelendes und belebendes Prinzip ist, kann doch nicht die Bedeutung eines Prinzips haben. Wie könnte sonst auch das *δικαιοῦσθαι* schlechtthin nur den *ἔργα* zugeschrieben werden, wenn diese selbst ihr Prinzip in der *πίστις* hätten,

somit auch ihre rechtfertigende Kraft die πίστις wäre? Das wahrhaft Reale und Substantielle sind nur die Werke, sie sind, was sie sind, unmittelbar durch sich selbst und aus sich selbst, sie sind daher auch nicht bloß das Äußere von einem Innern, wie die πίστις wäre. Wenn nun gleichwohl auch wieder von einem συνεργεῖν der πίστις die Rede ist, so kann, wofern wir nicht eine gar zu große Inkonssequenz bei dem Verfasser voraussetzen wollen, damit nur dies gesagt sein, daß die πίστις zwar auch dabei ist, aber als ein bloß begleitendes Moment des religiösen Bewußtseins, dessen substantielle Form die Werke sind. Theoretisches und Praktisches, Glauben und Wissen auf der einen und Wollen und Handeln auf der andern Seite, fallen hier eigentlich völlig auseinander, es fehlt das Bewußtsein der diese beiden Seiten in sich zusammenfassenden Einheit, einer Einheit, in welcher, wie dies das Eigentümliche des paulinischen Begriffes des Glaubens ist, das Theoretische auch das Prinzip des Praktischen ist, und das Praktische zum Theoretischen sich verhält, wie das Äußere zum Innern.

Schon darin zeigt sich die Mangelhaftigkeit dieses Lehrbegriffes, daß er den Glauben und die Werke nicht in ihrer Einheit aufzufassen weiß. Beide stehen unvermittelt neben einander, und da nun die Werke vor dem Glauben das voraus haben, daß sie etwas äußerlich in die Augen Fallendes sind, so wird alle Realität und Substantialität des Seins in sie gelegt, wie wenn es keine andere Realität gäbe, als die der äußern sinnlichen Existenz. Sie allein haben also wahrhaft religiösen Wert, weil sie das thatsächlich Gegebene sind, und die Wirklichkeit ihrer Existenz keinem Zweifel unterliegen kann. Wenn nun aber die Werke das schlechthin Geltende sein sollen, so fragt sich, wie der Verfasser des Briefes ihnen eine Bedeutung beilegen kann, die sie nach

dem paulinischen Lehrbegriff nicht haben können. Dies ist der Hauptgesichtspunkt, unter welchen dieser Lehrbegriff gestellt werden muß. Paulus hat gezeigt, daß die Werke immer nur etwas Unvollkommenes sind, nie den zureichenden Grund der Rechtfertigung in sich enthalten können, weil kein Mensch von sich sagen kann, daß er alles erfüllt habe, was das Gesetz zu thun gebietet; daher verfällt der, dessen religiöser Wert nur nach seinen Werken beurteilt werden soll, immer wieder der Strafe, welche auf die Übertretung des Gesetzes gesetzt ist. Was hat nun der Verfasser des Briefes, indem er sich wieder auf den Standpunkt der ἔργα stellt, gethan, um alles das zu widerlegen, was vom paulinischen Standpunkt aus gegen die ἔργα geltend gemacht worden ist? Hier ist offenbar die schwächste Seite dieses Lehrbegriffes. Die absolute Forderung des Gesetzes wird von dem Verfasser des Briefes vollkommen anerkannt. Ja er sagt sogar 2, 10, wenn einer auch das ganze Gesetz halte, es aber nur in einem Stücke fehlen lasse, so sei es so viel als ob er das ganze Gesetz nicht gehalten hätte. Wie kann aber die Forderung gestellt werden, auch nicht ἐν ἐνὶ πταίειν, wenn er doch selbst gestehen muß, 3, 2, πολλὰ πταίομεν ἅπαντες? Er verlangt von den Christen ein ἔργον τέλειον, daß sie sein sollen τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι, 1, 4, und der τέλειος ἀνὴρ ist der, welcher ἐν λόγῳ οὐ πταίει, 3, 2. Wie ist dies möglich? Wird vom Verfasser des Briefes selbst anerkannt, daß es keinen Menschen giebt, von welchem dies schlechtthin gesagt werden kann, wie kann er gleichwohl den Satz aufstellen, daß der Mensch δικαιοῦται ἐξ ἔργων? Die Werke, auf deren Grund der Mensch gerechtfertigt werden soll, können doch nur dem Gesetz vollkommen adäquate sein. Haben aber die Werke diese Vollkommenheit auch schon in dem Falle nicht, wenn es auch

nur in einem Stücke fehlt, so ist es schlechtthin unmöglich, durch die Werke gerechtfertigt zu werden. Wie kann also der Verfasser des Briefes die Rechtfertigung auf die Werke gründen? er muß sich doch etwas die Unvollkommenheit der Werke Ergänzendes, somit auch erst die Rechtfertigung Bewirkendes gedacht haben; wenn nun aber dies nicht der Glaube sein soll, was soll es sein? Der Verfasser setzt selbst voraus, daß es keine eigentliche Rechtfertigung durch die Werke giebt. Er rechnet auf eine Vergebung der Sünden durch das Gebet, 5, 15, auf die Barmherzigkeit des göttlichen Gerichts, die dem zuteil werde, welcher selbst Barmherzigkeit übe, 2, 13, und spricht von einem vollkommenen Gesetz der Freiheit, unter welchem nichts anderes verstanden werden kann, als die Befreiung von dem Joch des Gesetzes, welche der Apostel Paulus als die wichtigste Folge seiner Lehre vom Glauben betrachtet. Wenn es nun aber bei dem Gesetz der Freiheit nicht sowohl auf die Beobachtung aller einzelnen Gebote, als vielmehr auf die Gesinnung im Ganzen ankommt, wenn die Vergebung der Sünden, die auch bei den *ἔργα* nicht entbehrt werden kann, auf der subjektiven Empfänglichkeit dafür beruht, so wird man von dem *δικαιοῦσθαι* immer wieder auf etwas zurückgeführt, das die *ἔργα* selbst schon zu ihrer Voraussetzung haben. Was könnte dies aber anderes sein, als der Glaube? Den Glauben hebt ja der Verfasser selbst wieder so hervor, daß man nicht begreift, wie er ihn nur in Beziehung auf das *δικαιοῦσθαι* so herabsetzen kann. Er nennt ja die Christen als die *πτωχοὺς τοῦ κόσμου* auch die *πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας*, 2, 5, und schreibt dem Gebet des Glaubens eine rettende Kraft zu, 5, 15. So schwächt sich die Polemik gegen Paulus wieder ab, die Antithese verliert ihre Schärfe, da die Werke von der Ge-

sinnung, von welcher sie getragen werden, nicht getrennt werden können. Der Unterschied von dem paulinischen Lehrbegriff besteht daher 1. in dem Nachdruck, mit welchem auf das Praktische gedrungen wird, als die notwendige Erprobung der christlichen Gesinnung, und 2. darin, daß an die Stelle des Glaubens im paulinischen Sinne die christliche Gesinnung tritt, die überhaupt in dem durch Christus begründeten Vertrauen besteht, daß denen, die durch ihre ganze Handlungsweise nach christlicher Vollkommenheit streben, die Gnade und Barmherzigkeit Gottes zuteil werden werde.

Der Standpunkt, auf welchem der Verfasser des Briefes steht, ist der des Gesetzes, in dem Gesetz aber sieht er nur einen vergeistigten Inhalt. Die Religion ist ihm wesentlich ein Thun, die Befolgung eines Gesetzes. Dieses Gesetz aber ist ihm nicht das mosaische, sondern das Sittengesetz, das in seinem reinen sittlichen Gehalt aufgefaßte mosaische Gesetz. Dies ist es unstreitig, was er unter dem νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας versteht, eben dies ist daher für ihn der bezeichnende Ausdruck für das Christentum. Ein vollkommenes Gesetz nennt er es, weil es die Idee der sittlichen Vollkommenheit enthält, deren Realisierung die höchste Aufgabe des Menschen ist. Die Idee dieser Vollkommenheit soll der Christ im Leiden und Thun, in allen Verhältnissen des Lebens realisieren, weil er nur so seinen Glauben betheiligen und erproben kann, 1, 3. Im Bewußtsein dieser sittlichen Aufgabe hat der Christ ein freudiges, ihn über Armut und Reichthum erhebendes Selbstbewußtsein. Das christliche Bewußtsein, das nur ein freudiges sein kann, spricht sich in dem Armen als erhebendes Selbstgefühl, in dem Reichen als erniedrigender Demuthsinn aus, weil der Christ, wenn er die christliche Ansicht vom Reichthum hat, ihn nur für etwas Vergängliches halten kann, aber in dieser An-

erkenntnis seiner Nichtigkeit, in dem Gefühl seiner Demut, erhebt er sich zugleich über die Nichtigkeit des Reichtums und reißt sich von ihm los, es ist also eine Demut, die in ihrer Erniedrigung zugleich ein erhebendes Gefühl in ihm weckt. Dieses kräftige sittliche Bewußtsein hat bei dem Verfasser des Briefes dieselbe Bedeutung, wie bei dem Apostel Paulus der Glaube. Auch dem Verfasser des Briefes ist der Glaube das Prinzip des christlichen Bewußtseins, weil man ohne zu glauben, nicht Christ sein kann, aber der Glaube spricht sich bei ihm nicht, wie bei Paulus, als Vertrauen auf den Veröhnungstod Jesu, sondern in der Form des sittlichen Sollens aus. Der Glaube muß sich, wenn er ist, was er sein soll, praktisch bewähren. Über die Möglichkeit dieses Sollens reflektiert er nicht, als Christ weiß er sich frei, und das Sollen, dessen er sich bewußt ist, schließt ihm von selbst das Können in sich.

Von diesem einfachen praktischen Standpunkt aus liegt eine Theorie, wie die des Apostels Paulus, vermöge welcher der Tod Christi nur dazu bestimmt ist, den Prozeß, in welchen der Mensch mit dem Gesetz verwickelt ist, zu schlichten und im Glauben eine Norm aufzustellen, durch welche der Mensch in seiner unendlichen Erhabenheit über alle Anforderungen des Gesetzes sich unmittelbar mit Gott eins weiß, ganz außerhalb des Gesichtskreises dieses Lehrbegriffes. Es ist sehr bezeichnend für denselben, daß in dem ganzen Brief auch nicht in einer Stelle vom Tode Christi die Rede ist. Raum spricht sich in dem *Χριστός τῆς δόξης*, 2, 1, die Anerkennung einer höheren Würde Christi aus, es ist dies überhaupt die einzige Stelle, in welcher Christus ausdrücklich genannt ist, sonst spricht der Verfasser nur von dem *κύριος* so unbestimmt, daß man nicht weiß, ob Gott oder Christus zu verstehen ist. Die ganze paulinische Dogmatik,

wie sie zuerst eine eigene Theorie über das Werk Christi konstruiert, und sodann nach der Analogie des Werkes auch die Person Christi idealisiert, wird hier im Grunde ganz einfach auf die Seite geschoben, und der Verfasser geht auf jenen Standpunkt in der Bergrede zurück, auf welchem Jesus selbst ohne irgendeine Hinweisung auf seinen Tod und ohne allen Anspruch auf eine übermenschliche Würde die ganze Bedeutung seiner Mission in die Erfüllung und Vervollkommenung des Gesetzes setzte. Scheint doch der Verfasser selbst, 5, 12 f., recht absichtlich auf die Sittenlehre der Bergrede zurückzuweisen. In demselben Sinne, in welchem der Verfasser das Christentum als *νόμος τέλειος* bezeichnet, nennt er es das Wort der Wahrheit, und spricht die höchste Ansicht, die er vom Christentum hat, darin aus, daß er diesem Wort eine zeugende, eine neue Schöpfung bewirkende Kraft zuschreibt. Gott hat uns durch das Wort der Wahrheit gezeugt, 1, 18, d. h. er hat uns die christliche Lehre gegeben, damit wir durch ihre Befolgung gleichsam seine Kinder werden. Als solche sind die Christen die Erstlinge der Geschöpfe Gottes. Das Christentum ist ein heiligendes Prinzip für die ganze Welt. Wie die Christen durch das Wort der Wahrheit von Gott gezeugt sind, so kommen durch es, oder das Christentum, alle Kreaturen in ein neues Verhältnis zu Gott. Das Christentum ist, so betrachtet, in seinem Prinzip der sittlichen Heiligung auch eine neue Schöpfung, nur in einem andern Sinne als bei dem Apostel Paulus, bei welchem alles an der Person Christi hängt.

Dem sittlichen Standpunkt, auf welchem der Verfasser des Briefes steht, ist es gemäß, daß die sittliche Freiheit des Menschen in seinem Lehrbegriff eine ganz besondere Bedeutung hat. Die Genesiß der Sünde, wie er sie, 1, 14 f., beschreibt, ist ganz darauf angelegt, die Sünde als die eigene

freie That des Menschen darzustellen. Es werden daher folgende Momente unterschieden: 1) die als sinnliche Affektion auf den Menschen einwirkende ἐπιθυμία, 2) das Eingehen des Willens in die den Menschen affizierende ἐπιθυμία, 3) die aus dem Willen hervorgehende äußere That, und 4) der Tod, mit allem, was er zur Folge hat. Die Sünde hat den Tod zur Folge, aber nicht die Sünde als eine einzelne That, sondern die Sünde in ihrer ganzen Entwicklung, als der ganze sündliche Verlauf eines Lebens. Sünde und Tod werden hier nur in Beziehung auf den einzelnen Menschen betrachtet, nicht wie bei dem Apostel Paulus als die in der Menschheit im Großen wirkenden Prinzipien, durch welche der ganze Charakter einer Periode der Menschheit so bestimmt wird, daß der einzelne nur in seiner Abhängigkeit von der Gattung erscheint. Die Sünde hat ihren Grund nur in der sittlichen Willensfreiheit und nicht einmal auf die σὰρξ geht der Verfasser zurück, um in ihr den natürlichen Ursprung der Sünde nachzuweisen. Von diesem Gesichtspunkt der sittlichen Freiheit aus wird daher auch der Begriff Gottes so bestimmt, daß Gott als die absolute Quelle alles Guten, als das Prinzip, von welchem nur Gutes kommen kann, gedacht wird. Wie in Gott kein Plus und Minus des Lichtes ist, weil er die reine ungetrübte Idealität mit sich selbst ist, so kann auch von ihm nichts Böses kommen. Alles Böse fällt nur auf die Seite des Menschen, Gott und Mensch stehen daher, wie dies ganz der Standpunkt der alttestamentlichen Religion ist, in einem völlig freien Verhältnis einander gegenüber. Alles ist in die sittliche Freiheit des Menschen gestellt, in sein sittliches Bewußtsein, in das sittliche Sollen, das sich durch die That verwirklichen muß.

Der Lehrbegriff des Jakobusbriefes ist der ausgesprochenste

Gegensatz zum paulinischen, dagegen steht unter den verschiedenen neutestamentlichen Lehrbegriffen keiner dem paulinischen näher, als der der beiden petrinischen Briefe. Der Lehrbegriff dieser Briefe ist überhaupt ein vermittelnder, effektischer, katholisierender, in welchem daher verschiedene, zu einer neutralisierenden Einheit verbundene Elemente zu unterscheiden sind.

Die allgemeine Grundlage ist paulinisch, die paulinischen Grundbegriffe blicken überall durch, nur ist ihnen das spezifische paulinische Gepräge, die polemische Spitze, die sie in ihrer ursprünglichen Fassung haben, größtenteils genommen. Der Glaube ist das das Heil des Menschen Bewirkende, das Ziel, das *τέλος*, das man durch den Glauben erreicht, ist die *σωτηρία ψυχῶν*, vgl. 1 Petr. 1, 5. 9. 21. Der Glaube hat aber hier nicht die intensive Bedeutung und prinzipielle Stellung wie bei dem Apostel Paulus. Vgl. 2 Petr. 1, 5. Der absoluten Erhabenheit des Christentumes ist sich der Verfasser des ersten Briefes sehr lebhaft bewußt, er erkennt in ihm einen unaussprechlichen, überschwänglichen, den Menschen zum Unvergänglichen, Bleibenden erhebenden geistigen Inhalt, vgl. 1, 8: *ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ*, B. 12: *εἰς ᾧ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι*, 2, 9: *τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς*, vgl. 1, 23; 4, 14. Dabei ist aber doch der Blick des Verfassers, weil mehr als dies bei dem Apostel Paulus der Fall ist, der alttestamentlichen Theokratie und ihrer Herrlichkeit zugewandt, und das Christentum ist in seiner absoluten Erhabenheit nur der ausgesprochene Inhalt des Alten Testaments. Man vergleiche, was das letztere betrifft, das in den Propheten zeugende *πνεῦμα Χριστοῦ*, 1, 11.

Paulinisch ist ferner die hohe, dem Tode Christi beige-

legte Bedeutung, von welcher wiederholt die Rede ist, vgl. 1, 2; 2, 24; 3, 18; 4, 1f.; nur schließt sich der Verfasser darin näher an die Darstellungsweise des Hebräerbrieves an, daß er den Tod Christi nicht wie Paulus auf die Schuld der Sünde, von welcher die Menschen auf dem Wege der Genugthuung durch ein stellvertretendes Opfer losgekauft und erlöst werden müssen, bezieht, sondern auf die Sünde selbst als solche, das sittlich Unreine und Befleckende in ihr. Ganz in der Weise des Hebräerbrieves sagt er, 3, 18, Christus habe einmal für unsere Sünden gelitten, als der Gerechte für Ungerechte, damit er uns zu Gott führe, indem er dem Fleische nach getötet, dem Geiste nach lebendig gemacht worden ist, 2, 24: Christus hat unsere Sünden selbst an seinem Leibe an das Holz getragen, damit wir von den Sünden hinwegkommen, der Gerechtigkeit leben. Der Hauptgesichtspunkt, aus welchem er den Tod Christi betrachtet, ist wie im Hebräerbrief (vgl. 12, 24) der *ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 1, 2, der Begriff der Reinigung. Das Blut Christi hat eine reinigende Kraft, sofern wir vermöge des Todes Christi nicht mehr der Sünde leben. Das, wovon wir durch den Tod Christi erlöst worden sind, ist nicht sowohl die Schuld und Strafe der Sünde, als vielmehr die Sünde selbst, d. h. die ganze in dem bisherigen Leben uns anhängende Sündhaftigkeit. Wir sind erlöst, heißt es, 1, 18, *ἐκ τῆς μάταιας ἡμῶν ἀναστροφῆς πατροπαράδοτου* nicht durch Vergänglichendes, Silber oder Gold, sondern das kostbare Blut Christi, als des reinen, unbefleckten Lammes. Das Vermittelnde dabei ist die echt paulinische Vorstellung, daß die *σὰρξ* der Sitz und die Wurzel der Sünde ist. Wenn also die *σὰρξ* ertötet ist, wie dies im Tode Christi geschah, so ist im Menschen gleichsam das Prinzip der Sünde vernichtet, und es kann somit dem Men-

ſchen nicht ſchwer fallen, nachdem er von der Sünde gereinigt und geheilt iſt, ſich von der Befleckung durch die Sünde frei zu erhalten. So iſt es zu verſtehen, wenn es 4, 1 f. heißt: Da Chriſtus für uns im Fleiſche gelitten hat, ſo waffnet auch ihr euch mit demſelben Gedanken, daß, wer im Fleiſche gelitten hat, d. h. wir Chriſten, ſofern Chriſtus für uns gelitten hat, ſein Leiden alſo eigentlich unſer Leiden iſt, aufgehört hat, mit der Sünde etwas zu thun zu haben, ſo daß ein ſolcher nicht mehr den Lüſten der Menſchen, ſondern dem Willen Gottes die übrige Zeit im Fleiſche lebt. Seine reinigende Kraft äußert alſo der Tod Chriſti dadurch auf uns, daß wir im Bewußtſein deſſelben der Macht der Sünde keinen Raum in uns geben und die ſündigen Begierden in uns unterdrücken*). Ganz im Sinne des

*) Die Stelle 1 Petr. 4, 1 iſt für die Vergleichung des petriniſchen Lehrbegriffes mit dem pauliniſchen ſo wichtig, daß ſie noch etwas näher betrachtet zu werden verdient. Um die Abhängigkeit des petriniſchen Lehrbegriffes vom pauliniſchen, und eben damit den nichtapostoлиſchen Urfprung des Briefes zu beſtreiten, erklärt Bernh. Weiß, Der petriniſche Lehrbegriff, 1855, S. 289, den Satz *ὅτι ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας*, bei welchem das Subjekt nicht Chriſtus, ſondern der Chriſt iſt, ſo: Das *πέπαυται ἁμαρτίας* beziehe ſich nicht auf eine erlöſende Befreiung von der Macht der Sünde, ſondern ſpreche das einfache Factum aus, daß der, welcher leidet, dadurch mit der Sünde gebrochen hat, weil er ja damit bezeugt, daß er nicht mehr dem Willen der Welt gehorchen wolle, ſondern dem Willen Gottes leben. Wie kann aber dieſes von den Leiden ſo ſchlecht hin geſagt werden? Es giebt ja Leiden, die man ungern genug erduldet, und wie kann auch von denjenigen, die man willig erduldet, geſagt werden, daß der Leidende unmittelbar in ihnen mit der Sünde gebrochen habe? es müßte dieſes doch an einem beſtimmten Merkmal zu erkennen ſein. Wenn nicht bloß von einem *παθεῖν* ſchlecht hin geſprochen wird, ſondern einem *παθεῖν ἐν σαρκὶ*, und dieſes *παθεῖν ἐν σαρκὶ* durch den *παθὼν ἐν σαρκὶ Χριστός* motiviert wird, ſo muß

Hebräerbriefes (vgl. 9, 9—14; 10, 19 f.) wird der Auferstehung Jesu die Wirkung zugeschrieben, daß wir den Zugang zu Gott haben und vermittelt der Taufe mit einem guten Gewissen vor ihn treten können, 3, 18. 21. Auch das ist der thypischen Anschauungsweise des Hebräerbriefes gemäß, daß er die Taufe als ein Gegenbild der Rettung

eben darin der Grund davon liegen, daß in dem *παθεῖν ἐν σαρκὶ* die Sünde mit einemmale ein Ende hat. Welcher Zusammenhang der Begriffe ist es denn, wenn gesagt wird: weil Christus dem Fleische nach gelitten hat, sollen auch wir so gesinnt sein, daß, wer im Fleische gelitten hat, von der Sünde hinweggekommen ist? Wenn der im Fleische leidende Christ dadurch mit der Sünde gebrochen hat, so muß demnach auch der dem Fleische nach leidende Christus eben dadurch mit der Sünde gebrochen haben. Wie hat aber der *παθὼν ἐν σαρκὶ Χριστός* mit der Sünde gebrochen? Man kann sich dies nicht denken, ohne daß dabei die *σὰρξ* als der Sitz der *ἁμαρτία* aufgefaßt wird und ohne daß somit der *παθὼν ἐν σαρκὶ* seine *σὰρξ* aus demselben Gesichtspunkt betrachtet. Wer leidet und dadurch mit der Sünde bricht, ertötet also seine *σὰρξ* als den Sitz der *ἁμαρτία* auf dieselbe Weise, wie bei Christus sein Leiden die Ertötung seiner *σὰρξ* war. Dies kann man sich nur durch den paulinischen Gedankenzusammenhang ergänzen. Die Sache verhält sich daher so: Dem Verfasser des Briefes schwebt die paulinische Anschauung des Todes Christi vor, aber er will nicht in die spezifischen Begriffe derselben eingehen, daher schwächt er sie ab und setzt an die Stelle der dogmatischen Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus seinen sittlichen Begriff der Nachfolge Christi. Während Paulus 2 Kor. 5, 14 aus seinem *εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* in rascher Folge schließt: *ἀρα οἱ πάντες ἀπέθανον*, macht der Verfasser des Briefes von seinem *Χριστὸς παθὼν ἐν σαρκὶ* recht emphatisch die moralische Nutzenanwendung: *καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε*. Und doch ist es unmöglich, bei seinem *παθὼν ἐν σαρκὶ* *πέπαυται ἁμαρτίας* nicht an Röm. 6, 7 zu denken, wo von dem *ἀποθανόν* gesagt wird, daß er *δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* und bei dem *παθεῖν ἐν σαρκὶ* nicht an das *ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ*. Es ist also klar, daß der petrinische Lehrbegriff Elemente des paulinischen in sich enthält.

Noahs und seiner Gefährten durch die Fluten betrachtet, 3, 20.

Eine andere eigentümliche Vorstellung mahnt uns an den paulinischen Universalismus, wie er besonders in dem Briefe an die Epheser sich findet. Mit diesem Briefe teilt der erste petrinische die Idee der Höllenfahrt Christi. Christus ging in dem Geiste, in welchem er lebendig gemacht wurde, hin zu den im Gefängnis befindlichen Geistern und predigte denen, die einst ungehorsam waren, als die Langmut Gottes abwartete, in den Tagen Noahs, als die Arche zubereitet wurde, 3, 19 f. *). Endlich können wir zu der paulinischen

*) Auch dieser Punkt des petrinischen Lehrbegriffes wird gewöhnlich ganz falsch aufgefaßt. Man verbindet die Stellen 3, 19 und 4, 5. 6 so, daß die eine durch die andere erklärt werden soll. Aus 4, 5. 6 sei gewiß, daß Christus allen Toten das Evangelium verkündigt habe, 3, 19 sei zwar nur von den Zeitgenossen Noahs die Rede, aber daraus folge nicht, daß Petrus die Heilspredigt nur auf sie beschränken wolle. Gepredigt habe den abgeschiedenen Seelen der Gestorbene, nicht der auferstandene Christus, während seines Aufenthaltes im Hades. Es sei einmal die Bestimmung Christi gewesen, nach Menschenweise auch in den Hades hinabzusteigen, und so sei es auch natürlich gewesen, daß er auch dort seine erlösende Thätigkeit fortsetzte und wie auf der Erde das *εὐαγγελίζεσθαι* seine eigentliche Aufgabe gewesen sei, so habe er sie auch an den Toten vollführt. Bei dieser Auffassung begreift man vor allem nicht, warum der Verfasser des Briefes die Predigt im Hades sich so speziell auf die Zeitgenossen Noahs beziehen läßt. Der Hauptfehler aber ist, daß man bisher allgemein angenommen hat, die *πνεύματα* 3, 19 seien die Seelen abgeschiedener Menschen. Allein *πνεύματα* sind Geister, und bei den *πνεύματα ἐν φυλακῇ* kann man nur an die *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες* denken, von welchen 2 Petr. 2, 4 gesagt wird, daß Gott sie *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας* u. s. w. Es sind die Engel, welche nach 1 Mos. 6, 1 f. in der der Sintflut unmittelbar vorangehenden Periode nicht nur selbst durch ihren Ungehorsam von Gott abfielen, sondern auch die Menschen verführten und die Ursache einer in so hohem Grade überhand

Seite dieses petrinischen Lehrbegriffes auch die Lehre von der Person Christi rechnen. Die wenigen Andeutungen hierüber, 3, 22, wo von dem in den Himmel hingegangenen Christus

nehmenden Verschlimmerung wurden, daß die ganze Zeit von dem Fall der Engel bis zum Hereinbrechen der Flut als die Periode der so lange noch zuwartenden Langmut Gottes bezeichnet wird. Hieraus erhellt, daß das κηρύττειν 3, 19 keine evangelische Verkündigung zum Glauben gewesen sein kann, sondern, da jene gesunkenen Geister keiner Erlösung fähig sind und nur zum Gericht aufbewahrt werden, 2 Petr. 2, 4, so kann er ihnen nur dieses Gericht verkündigt und sich ihnen als den Vollzieher desselben gezeigt haben. Zugleich ergibt sich auch erst klar die der Stelle zugrunde liegende Anschauung, indem sogleich in die Augen fallen muß, daß dem πορευθεὶς τοῖς ἐν φωλακῇ πνεύμασιν B. 22 entspricht πορευθεὶς — ἀγγέλων. Es sollen die mit dem Tode Christi zusammenhängenden christologischen Momente hervorgehoben werden. Der Hauptbegriff ist das πορευθῆναι auf der einen und der andern Seite, die Zwischensätze enthalten nur Nebenbestimmungen. Da Christus nach seinem Tode nicht mehr der sichtbaren Welt angehörte, so wird hier sein Verhältnis zur unsichtbaren Welt geschildert, wie er auf der einen Seite in dem Hades, in welchen er hinabstieg, mit den daselbst befindlichen Geistern, den abgefallenen Engeln, zusammentraf, auf der andern aber bei seiner Erhebung aus der untern Welt in die obere durch alle Regionen der höhern Geisterwelt hindurchging, bis er sich zur Rechten Gottes setzte. Es ist somit derselbe Kreis der Vorstellung, in welchem sich der Epheserbrief bewegt, wenn er 4, 9. 10 dem καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς das ἀναβῆναι ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν gegenüberstellt. In dem petrinischen Briefe ist die Idee der Hadesfahrt Christi schon weiter ausgebildet, da der Epheserbrief noch nichts darüber andeutet, was Christus in dieser Zeit seines Aufenthaltes im Hades gethan habe. Nun kann aber auch 4, 5. 6 nicht mehr mit 3, 19 zusammengenommen werden. Man nimmt εὐηγγελίσθῃ gewöhnlich im aktiven Sinne, wie wenn es sich auch aus diesem Grunde von selbst verstände, daß Christus im Hades allen Toten das Evangelium gepredigt habe. Ἐυηγγελίσθῃ νεκροῖς kann nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nur heißen: es wurde den Toten das Evangelium

zur Rechten Gottes gesagt wird, es seien ihm Engel, Gewalten und Mächte unterthan, und die Dorologie, 4, 11, wo Gott verherrlicht werden soll durch Jesus Christus, welchem zukommt die Ehre und die Macht in alle Ewigkeit, gehören demselben Kreise der Christologie an, in welchem sich die kleineren paulinischen Briefe und der Hebräerbrief bewegen. Und wie der Universalismus auch der Zeit nach so weit als möglich zurückgeht, so wird auch hier, wie im Epheserbrief, auf die Erwählung *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, auf die *πρόγνωσις* Gottes des Vaters, 1, 2, sowie darauf besonderes Gewicht gelegt, daß Christus *προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου* war, 1, 20.

gepredigt; von wem? ist nicht gesagt; man kann zwar hinzudenken, was am nächsten zu liegen scheint, von Christus, allein es ist dies nicht ausdrücklich gesagt und liegt auch nicht einmal so nahe, als es scheint, da sich die Thätigkeit Christi im Hades auch bloß auf die dämonischen *πνεύματα* bezogen haben kann. Ist der Brief so spät geschrieben, daß in ihm auch schon Nachapostolisches durchblicken kann, so ist an die schon im Hirten des Hermas vorkommende Vorstellung zu denken, daß die Apostel auch den Gestorbenen gepredigt haben. Nachdem also zuvor gesagt ist, die Heiden haben dem Rechenschaft zu geben, der in Bereitschaft steht, zu richten Lebendige und Tote, wird zur Begründung des Richteramtes über die Toten noch hinzugesetzt, daß Christus nicht bloß die Lebendigen, sondern auch die Toten richte, sei daraus zu sehen, daß auch den Toten das Evangelium verkündigt worden sei; es sei dies dazu geschehen, damit sie gerichtet werden als solche, die nach menschlicher Weise dem Fleische nach nur zum Tode verurteilt werden können, nach göttlicher Weise aber dem Geiste nach leben werden, d. h. damit auch die Toten des Gegensatzes zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen Fleisch und Geist, zwischen Tod und Leben als der absoluten Norm sich bewußt werden, nach welcher der Richter über Lebende und Tote richten wird. Sie sollen also nicht gerichtet werden, ohne daß sie zuvor wüßten, wie sie gerichtet werden.

In allen diesen Zügen hat dieser Lehrbegriff unverkennbar einen paulinifizierenden Charakter; es ist dies aber nur die eine Seite desselben, welcher eine andere gegenübersteht, durch welche er einen zwischen Paulinismus und Judaismus vermittelnden Charakter erhält.

Dahin gehört schon das enge Verhältnis, in welches die neutestamentliche Religionsanstalt zur alttestamentlichen gesetzt wird. In den Propheten des Alten Testaments wohnte schon der Geist Christi, 1, 11, derselbe Geist, der im Neuen Testament der von Christus ausgehende und mit ihm identische Geist ist. In diesem Geiste haben die Propheten dem christlichen Heil nachgeforscht und von der im Christentum erschienenen Gnade geweissagt. Sie forschten, auf welche und welcherlei Zeit hin offenbarte der in ihnen wohnende Geist Christi, welcher vorausbezeugte die Christo bevorstehenden Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit. Geoffenbart wurde ihnen, daß sie nicht für sich selbst, vielmehr für uns das mitteilten, was nun verkündigt worden durch die, welche mittelst des vom Himmel herabgesandten Geistes das Evangelium gepredigt haben. In der alttestamentlichen Prophetie war somit schon die speziellste Kenntnis dessen, was im Christentum in Erfüllung gehen sollte, enthalten. Derselbe hohe Wert wird den alttestamentlichen Weissagungen als einem die Zukunft Christi aufhellenden Licht, das aber erst aus der faktischen Erfüllung jener Weissagungen recht erkannt werden kann, im zweiten Brief, 1, 19 f, beigelegt.

Auch darin spricht sich der judenchristliche Charakter des ersten Briefes auf eine besonders der Apokalypse sehr verwandte Weise aus, daß die Christen nach der Anschauungsweise des Alten Testaments als das echt theokratische Volk dargestellt werden. Was das alte Volk Gottes auf außer-

liche materielle Weise war, sind sie auf geistige, 2, 5 f., *λίθοι ζῶντες, οἶκος πνευματικὸς, ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνε-
νέγκαι πνευματικὰς ἰσχύας* u. s. w.; B. 9, ein ausser-
wähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges
Volk, das Volk des Eigentums, sie, die vorher (als Heiden)
kein Volk waren, nun aber ein Volk Gottes sind. Dem
eschatologischen Standpunkt der Apokalypse nähert sich der
Verfasser dadurch, daß ihm neben dem Glauben die Hoff-
nung das wesentlichste Moment des christlichen Bewußtseins
ist. Der Christ ist wiedergeboren zu einer lebendigen Hoff-
nung durch die Auferstehung Jesu Christi, zu einem unver-
gänglichen Erbe, das ihm aufbewahrt wird im Himmel.
In dieser Hoffnung ist schon jetzt die Grundstimmung des
Christen die lebhafteste Freude. Vgl. 1, 6. 8. 21; 4, 13.
Obgleich auch der Verfasser dieses Briefes das Ende der
Dinge ganz nahe sieht, 4, 7, so ist ihm doch die apokalyp-
tische Erwartung der Parusie und eines irdischen Reiches
Christi völlig fremd. Dagegen mag als ein gleichfalls in
die Anschauungsweise der Apokalypse gehörender Zug auch
noch dies angeführt werden, daß er mit besonderer Vorliebe
Christus als den *ἀμνὸς θεοῦ* betrachtet, 1, 19, vgl. 2, 22,
und ihn den *ποιμὴν* und *ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν*
nennt, 2, 25.

Noch bestimmter tritt der Unterschied vom Paulinismus
in allem demjenigen hervor, was sich auf den Unterschied
des Glaubens und der Werke bezieht. Der Lehrbegriff ist
im allgemeinen paulinisch, aber er vermeidet sichtbar alles
spezifisch Paulinische. Die charakteristischen Bezeichnungen
der paulinischen Rechtfertigungslehre, die Ausdrücke *δικαιοῦ-
σθαι, δικαιοσύνη* fehlen hier ganz. Um so mehr aber wird
im Sinne des Jakobusbriefes auf das praktische Christen-
tum gedrungen. Die Liebe wird besonders empfohlen, 1, 22;

2, 17; 4, 8, in welcher letzteren Stelle mit einem auch, Jak. 5, 20, gebrauchten Ausdruck von ihr gesagt wird, daß sie eine Menge von Sünden bedeckte, und die Bewährung des Glaubens in Geduld und Rechtschaffenheit im Leiden gesetzt, 1, 7, in die Heiligung des ganzen Lebens durch Gehorsam gegen die Wahrheit, 1, 15. 22. Die Hauptsache ist hier immer die *καλή ἀναστροφή*, wie sie sich durch *καλὰ ἔργα* erweist, 2, 12, und die Summe aller Ermahnungen wird in dem Satze zusammengefaßt 2, 20: *εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεοῦ*. In dieser Beziehung wird mit besonderem Nachdruck auf das unschuldige und geduldige Leiden Christi hingewiesen, durch das er uns ein Vorbild gegeben hat, daß wir nachfolgen sollen seinen Fußstapfen. Der Brief atmet, indem er mit Rücksicht auf die verschiedenen Lebensverhältnisse immer wieder einschärft *ἀποθέσθαι πᾶσαν κακίαν*, 2, 1, *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*, *ὑποτάσσεσθαι*, 2, 11. 13, *παῦσαι τὴν γλῶσσαν αὐτοῦ ἀπὸ κακοῦ*, 3, 10, *ἀγιάζειν τὸν θεὸν ἐν ταῖς καρδίαις*, 3, 15, *συνείδησιν ἔχειν ἀγαθὴν*, lieber *ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας*, 3, 16 f., nicht *ἀνδρώπων ἐπιθυμίαις* zu leben, sondern *θελήματι θεοῦ*, welchem man Rechenschaft zu geben hat als dem Richter der Lebendigen und der Toten, 4, 2. 5 u. f. w., ganz den Geist der praktischen Religiosität, aus welchem der Jakobusbrief hervorgegangen ist.

Mit diesem Brief stimmt der erste petrinische auch darin überein, daß er das Prinzip der Wiedergeburt in das Wort Gottes setzt. Christ kann man nur werden durch Wiedergeburt, man wird wiedergeboren, weil man vom Vergänglichen zum Unvergänglichen erhoben wird, 1, 3 f. Das Wort Gottes ist gleichsam der Samen, welchen Gott in den Neubefehrten legt, damit das Unvergängliche aus ihm hervor-

gehe. Der λόγος Θεοῦ ζῶντος καὶ μένοντος ist keine σπορά φθαρτῆ, sondern ἄφθαρτος, das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit und dieses Wort ist das Evangelium, 1, 23 f. Es ist auch dies ein charakteristischer Unterschied dieses Lehrbegriffes von dem paulinischen, daß das eigentümliche christliche Prinzip nicht so unmittelbar mit der Person Christi identifiziert und als ein übernatürlich wirkendes dargestellt wird. Es ist nicht Christus, nicht der Geist, sondern das Wort Gottes, das vom Menschen in sich aufgenommen, das Prinzip seiner Wiedergeburt und seines sittlich religiösen Lebens wird. Was bei dem Apostel Paulus die mystische Gemeinschaft mit dem in uns lebenden und durch seinen Geist nach seinem Bilde uns umgestaltenden Christus ist, ist hier die sittliche, den Willen des Menschen bestimmende Wirksamkeit des göttlichen Wortes, das als Prinzip der Wiedergeburt aus dem Menschen auch eine καινὴ κτίσις macht. Da auch schon das Alte Testament seinen λόγος Θεοῦ hatte, so schließt sich in dieser Idee das Neue an das Alte Testament an, und man hat so eine um so breitere Grundlage für die Einheit der katholischen Kirche, welcher der abstrakte Rechtfertigungsbegriff des Paulinismus weit weniger zusagte, als die praktische Tendenz dieses Lehrbegriffes.

Denselben Paulinismus und Judenthum kombinierenden Charakter hat besonders auch der zweite petrinische Brief. Das Höchste ist ihm die ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ, 1, 2. 3. 8; 2, 20; 3, 18, zu welchem als dem Theoretischen das Praktische hinzukommen muß. Daher fordert er auf, 1, 5, zu erweisen in dem Glauben die Tugend, in der Tugend die Erkenntnis, in der Erkenntnis die Mäßigung, in der Mäßigung die Geduld, in der Geduld die Frömmigkeit, in der Frömmigkeit die Bruderliebe, in der

Bruderliebe die Menschenliebe. Denn wenn diese Tugenden vorhanden sind und sich mehren, so machen sie nicht müßig und unfruchtbar für die Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi. In der Erkenntnis Christi haben also alle diese Tugenden ihr Ziel und ihre Vollenbung, und sie selbst be-
thätigt sich in der ganzen Reihe dieser Tugenden. Das Christentum ist theoretisch ἐπίγνωσις, praktisch ἀρετή oder ἀγάπη, Wissen und Thun, und beides ist nur ein anderer Ausdruck für die Paulinismus und Judenthum kombinierende Formel πίστις καὶ ἔργα. Es zeigt sich schon hierin die katholisierende Richtung des sich bildenden Lehrbegriffes. Der Lehrbegriff der katholischen Kirche kann sich weder an die πίστις noch an die ἔργα einseitig halten. Er nimmt daher beides zusammen; weil es ihm aber nur darum zu thun ist, alles Einseitige und Extreme abzuschneiden, so ist es auch keine organische Einheit, sondern nur eine äußere Kombination. Wie im zweiten petrinischen Brief Petrus und Paulus sich brüderlich die Hand reichen, so stehen nun auch im Lehrbegriff dieser Briefe der Glaube und die Werke beide in derselben selbständigen Bedeutung nebeneinander.

4. Die Lehrbegriffe der synoptischen Evangelien.

Wir lassen sie hier folgen, ohne daß damit behauptet werden soll, daß ihnen hier gerade ihre chronologische Stelle anzuweisen ist. Sie stehen nach den eng aneinander sich anschließenden Lehrbegriffen der Briefe am schicklichsten hier, sofern die Abfassung der synoptischen Evangelien in ihrer jetzigen Gestalt in die zweite Periode gesetzt werden muß. Da die synoptischen Evangelien das Leben und die Lehre Jesu darstellen wollen, so sollte man in ihnen keinen eigen-

tümlichen Lehrbegriff voraussetzen, was sie als Lehre enthalten, sollte nur die Lehre Jesu sein. Daß sie aber nicht als schlechtthin referierende Berichte zu nehmen sind, zeigt schon ihre Verschiedenheit. Wie könnten sie denselben Gegenstand so verschieden darstellen, wenn sie einfach nur das Geschehene erzählten? Alles also, worin sie voneinander abweichen, kann nur der individuellen Auffassung anheimfallen und aus Vorstellungen hervorgegangen sein, welche einem eigenen Ideentreise angehören. Aber auch in dem gemeinsamen Inhalt dieser Evangelien giebt es so manches, was wir nicht für eine rein historische Darstellung halten können, wie namentlich alles, worin das Wunder eine so große Rolle spielt. Es muß also erst das Geschichtliche vom Nichtgeschichtlichen kritisch geschieden und die Frage untersucht werden, wie wir uns die Entstehung des letzteren zu erklären haben. Mag man auch gewisse geschichtliche Elemente dabei voraussetzen, die Hauptsache bleiben immer gewisse Anschauungen und Traditionen, aus welchen diese Bestandteile der evangelischen Geschichte entstanden sind. Da der Hauptgegenstand der Evangelien die Person Jesu ist, so ist voraus zu erwarten, daß sich so manches mit ihr verknüpft haben werde, was wir nicht zur Lehre Jesu selbst, sondern nur zu einem Kreise von Vorstellungen rechnen können, worin sich das religiöse Bewußtsein jener Zeit ausgeprägt hat. Giebt es daher einen besonderen Lehrbegriff der synoptischen Evangelien, so wird er hauptsächlich in einer eigentümlichen Form der Christologie bestehen, welche sowohl von der paulinischen als der johanneischen zu unterscheiden ist.

Die Grundanschauung der synoptischen Evangelien von der Person Jesu ist, daß er der Messias ist, der *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, *ὁ υἱὸς Δαβὶδ*. Da nun aber die Idee des Messias bei den Juden längst vorhanden war, und sich zu einer bestimmten

Form ausgebildet hatte, so war nichts natürlicher, als daß auf die Person Jesu Vieles bloß aus dem Grunde übergetragen wurde, um in ihm, wenn er der Messias sein sollte, das Messiasideal, wie es in der jüdischen Anschauungsweise existierte, verwirklicht zu sehen. Es zeigt sich dies schon bei der Geschichte der Geburt Jesu. Die beiden Hauptevangelien, das des Matthäus und das des Lukas lassen Jesum auf übernatürliche Weise durch den heiligen Geist von einer Jungfrau geboren werden. Daß dies nicht historisch verstanden, ja, nicht einmal für die ursprüngliche und älteste Vorstellung von der Geburt Jesu gehalten werden kann, beweisen die Genealogien, welche keinen Sinn hätten, wenn sie nicht die natürliche Erzeugung Jesu voraussetzten. Die ihm zugeschriebene übernatürliche Erzeugung kann daher nur aus der Messiasidee abgeleitet werden. Als Messias, als *Χριστός* ist er der Gesalbte, nämlich der mit dem heiligen Geist Gesalbte. Der heilige Geist ist das die Persönlichkeit des Messias konstituierende Prinzip, alles, was den Messias auf eigentümliche Weise auszeichnet und ihn zu dem befähigt, was er ist, hat er vom heiligen Geist, derselbe Geist, welcher die Propheten des Alten Testaments inspirierte, wirkt auch in ihm, nur in höherem Grade, auf absolute Weise, er ist ihm, wie es, Joh. 3, 34, heißt, *οὐκ ἐκ μέτρου* gegeben. Wenn nun die übernatürliche Geburt Jesu als Wirkung des heiligen Geistes beschrieben wird, so ist klar, daß dadurch der heilige Geist als das immanente, den innersten Mittelpunkt seiner Persönlichkeit bildende Prinzip bezeichnet werden soll. Dies ist in jedem Fall die dabei zugrunde liegende Hauptidee, und wir können es daher dahingestellt lassen, ob noch andere Momente zur Ausbildung der Geburtsgeschichte mitwirkten, wie namentlich das für den Messias übliche Prädikat *υἱὸς Θεοῦ*, das mit dem entsprechenden

Zusatz, Ps. 2, 7: heute habe ich dich gezeugt, leicht als ein physisches Verhältnis genommen werden konnte, und das jesaianische Orakel von der gebärenden Jungfrau, bei welchem sehr zweifelhaft ist, ob es schon von den Juden auf den Messias bezogen wurde. Daß aber selbst auf dem Standpunkt der synoptischen Evangelien die übernatürliche Erzeugung nicht als eine wesentliche Eigenschaft des Messias betrachtet wurde, beweist neben den damit nicht wohl vereinbaren Genealogien das Markusevangelium, das die Geburtsgeschichte ganz mit Stillschweigen übergeht, somit auch die übernatürliche Erzeugung auf sich beruhen läßt, was nur daraus zu erklären ist, daß man das wesentliche Moment derselben, die Begabung mit dem messianischen Geist, sich auch ohne diese Voraussetzung denken konnte. Wie schon hier der Einfluß sich zeigt, welchen die herrschenden Zeitvorstellungen auf die Gestaltung der synoptischen Christologie hatten, so ist überhaupt in ihr durchaus das Bestreben sichtbar, Züge, die als messianisch galten, auf die Person Jesu überzutragen. Die Davidische Abstammung, die Geburt in der Davidsstadt Bethlehäm, die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Ägypten, der bethlehemitische Kindermord, alles dies und was sonst damit zusammenhängt, kann nur aus diesem Gesichtspunkt betrachtet werden; die darauf sich beziehenden Erzählungen gingen nur aus der apologetischen Tendenz hervor, an der Person Jesu alle jene Merkmale nachzuweisen, die in der Anschauungsweise der Juden als wesentliche Kriterien der Messianität galten. So bildete sich eine Christologie, welche besonders in der Darstellungsweise des Matthäus ein echt jüdisches Gepräge an sich trägt.

Weitere Momente der synoptischen Christologie sind die Taufe und die Versuchung. Was die übernatürliche Erzeugung durch den heiligen Geist für den Eintritt Jesu in

die Welt ist, ist die Erscheinung bei der Taufe für den Eintritt seines öffentlichen Lehramtes. Hier wie dort sollte der heilige Geist als das göttliche Prinzip der Messianität Jesu dargestellt und seine Begabung mit demselben anschaulich gemacht werden. Daraus entstand die Erzählung, daß der heilige Geist in der Gestalt einer Taube, die auch sonst bei den Juden ein Symbol des heiligen Geistes war, bei der Taufe, um bleibend auf ihm zu ruhen, herabgekommen und eine himmlische, das Wohlgefallen Gottes über ihn aussprechende Stimme ihn feierlich dem Volk als Messias verkündigt habe. Von selbst dringt sich der Gedanke auf, daß, wenn Jesus schon durch seine Geburt den heiligen Geist als das Prinzip seiner messianischen Wirkksamkeit in sich hatte, die Ausrüstung mit dem Geiste bei der Taufe als überflüssig erscheint, wie ja auch Markus nur von dieser letzteren Mitteilung des Geistes spricht. Sehr leicht erklärt sich dies aber, wenn man annimmt, zuerst sei nur die Taufe als Moment der Mitteilung des messianischen Geistes fixiert worden, hierauf aber sei man, um das Verhältnis des Geistes zu ihm noch tiefer und innerlicher aufzufassen, auf den Moment der Empfängnis zurückgegangen, und so seien zuletzt beide Erzählungen, obgleich die eine die andere auszuschließen scheint, in der hierüber nicht reflektierenden Tradition nebeneinander stehen geblieben.

Aus demselben Interesse, Jesum als Messias durch alle Beweise der Messianität sich legitimieren zu lassen, ging die Geschichte seiner Versuchung hervor. Als Messias und Stifter des messianischen Reiches hatte er den Teufel als Gegner sich gegenüber. Dieser mußte also von ihm überwunden werden. Daher ist die Versuchung, die er gleich anfangs mit dem Teufel besteht, das schon den ganzen Verlauf des messianischen Werkes wie in einer bildlichen Anschauung in

sich darstellende Vorspiel des großen Kampfes und die tatsächliche Probe dafür, daß er mit dem göttlichen Geist, ohne welchen er der Messias nicht sein konnte, wirklich ausgerüstet worden ist. Beides zusammen giebt ihr die passendste Stelle unmittelbar nach der Taufe. Die Kraft, die er in der Taufe erhalten hat, bewährt sich in der Versuchung, und der über den Teufel gewonnene Sieg ist nun entscheidend für die ganze folgende Entwicklung seines messianischen Werkes, die Versuchungsgeschichte stellt so den Gesichtspunkt auf, aus welchem der weitere Inhalt der evangelischen Geschichte zu betrachten. Die messianische Thätigkeit Jesu ist ein fortgehender Kampf mit dem Teufel, der wenn auch jetzt durch die sittliche Erhabenheit Jesu zurückgeschlagen, doch sich aufs Neue an ihm versucht und mit der Macht der Finsternis ihn angreift. Dies deutet Lukas an, wenn er seine Versuchungsgeschichte, 4, 13, mit den Worten schließt: συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ, nur so lange also stand er von ihm ab, bis der rechte Zeitpunkt zu einem neuen Angriff auf ihn kam. Markus hat in seiner Darstellung der Versuchungsgeschichte den eigenen Zug, daß er von Jesus sagt, er sei während der vierzig Tage in der Wüste, als er versucht wurde vom Satan, μετὰ τῶν ἰηρῶν gewesen. Wollte er ihn dadurch vielleicht mit Adam parallelisieren, der ja einst auch mit den Tieren zusammen war, und als zweiten Adam darstellen, welcher im Unterschied von dem ersten der Versuchung nicht unterlag, sondern sie siegreich bestand?

Die erste, der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vorangehende Periode seines Lebens eignete sich vorzugsweise dazu, zur Aufhellung des Dunkels, das auf ihr lag, alles Auszeichnende, das zum Messiasideal jener Zeit gehörte, auf seine Person überzutragen. Aber auch der Teil der evangelischen

Geschichte, welcher die öffentliche Wirksamkeit Jesu selbst betrifft, ist nicht so rein historisch gehalten, daß nicht dieselbe Tendenz einer traditionellen Idealisierung seiner Person hindurchblickte. Am auffallendsten ist dies bei den vielen Wundern verschiedener Art, welche die evangelische Geschichte von Jesu erzählt. Wie man auch die Wunder Jesu betrachten mag, daß der allgemeine Glaube der Zeit, der Messias müsse Wunder thun, wie man sich ja auch Moses und die Propheten als Wunderthäter dachte, auf die Darstellung der evangelischen Geschichte eingewirkt hat, läßt sich nicht leugnen. Es fehlt in der evangelischen Geschichte nicht an Andeutungen darüber, wie die Wundererzählungen hauptsächlich auch aus dem Bedürfnis entstanden, die messianische Thätigkeit Jesu in Handlungen anzuschauen, in welchen die geistige Aufgabe derselben, wie in einem bildlichen Reflex sich abspiegelte. Sollte der Messias seiner eigentlichen Bestimmung nach der Heiland der Menschen sein, so konnte man sich keine anschauliche Vorstellung von seiner heilskräftigen Wirksamkeit machen, wenn man sie nicht auch in leiblichen Heilungen anschaute, die als Wirkungen derselben in der That nur eine bildliche Anschauung seiner Heilsthätigkeit im geistigen Sinne waren. Nachdem Matthäus die ersten Krankenheilungen Jesu erzählt und seine Erzählung mit den Worten geschlossen hat: πάντα τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν, 8, 16, setzt er hinzu, dies sei geschehen, damit der Ausspruch des Propheten Jesajas erfüllt würde: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν. Bei Jesajas sind die ἀσθενεῖαι und νόσοι nur in moralischem Sinne zu nehmen, der Evangelist aber sieht den Ausspruch dadurch erfüllt, daß Jesus leibliche Heilungen verrichtete, und doch wollte auch er dadurch nur denselben Begriff des Messias als des Heilandes der Menschen bezeichnen, der in der Stelle

des Propheten liegt. Diese unbewusste Umsetzung des Geistigen in Leibliches ist der natürliche Prozeß der traditionellen Sage, die in ihrer konkreten Darstellungsweise das Leibliche als ein Bild des Geistigen betrachtet, aber eben dadurch das eine an die Stelle des andern setzt und so den Heiland im geistigen Sinne in einen leibliche Heilungen verrichtenden Wunderthäter verwandelt.

Einen weiteren Beweis dafür, wie die evangelischen Wundererzählungen aus einer Anschauungsweise hervorgingen, in welcher das Leibliche ein Reflex des Geistigen war, und das eine in das andere übergang, giebt die Stelle, Matth. 11, 2 f., in welcher Jesus auf die Frage des Täufers, ob er der Messias sei, die Antwort giebt: Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hören, die Toten stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündigt. Hier soll offenbar die messianische Wirksamkeit Jesu überhaupt geschildert werden, und es wäre ganz gegen den Sinn der Stelle, wenn man die einzelnen Züge derselben von den verschiedenen Arten der damals noch nicht einmal in diesem Umfang verrichteten Wunder Jesu verstehen wollte. Dies muß um so mehr angenommen werden, da den Worten Jesu die Stellen bei Jesajas, 35, 5 f.; 61, 1 f., zugrunde liegen, in welchen das Sehen der Blinden, das Hören der Tauben, das Hüpfen der Lahmen, das Jubeln der Stummen Bild der Freude über die Erlösung aus dem Exil ist. Auf analoge Weise sollte auch die Zeit der Erscheinung Jesu als eine Zeit der Erlösung geschildert werden, in welcher alle Gebrechen der Menschheit geheilt werden und alles zu einer neuen Lebensthätigkeit erwachen sollte. Man denke sich aber auch, wie solche bildliche Anschauungen in der traditionellen Sage weiter fortgebildet und in wirkliche Wunderhandlungen umgesetzt wurden, und wie, nach-

dem einmal ein solcher Anfang gemacht war, die evangelische Tradition die Tendenz erhielt, die messianische Wirksamkeit Jesu durch Wunder der verschiedensten Art darzustellen und zu verherrlichen.

Ein weiteres, derselben idealisierenden Tendenz der synoptischen Christologie angehörendes Moment ist die Verklärungsgeschichte, wie sie die drei Synoptiker einstimmig erzählen, Matth. 17, 1 f. Mark. 9, 2 f. Luk. 9, 28 f. Jesus bestieg sechs bis acht Tage nach seiner ersten Leidensverkündigung mit seinen drei vertrautesten Jüngern einen hohen Berg. Sie sahen, wie mit einem Male sein Angesicht und selbst seine Kleider in überirdischem Glanze sich verklärten und zwei Gestalten, Moses und Elias erschienen, sich mit ihm zu unterreden, und eine himmlische Stimme aus einer lichten Wolke erklärte Jesum für Gottes Sohn, dem sie Gehör zu schenken hätten. Es ist unmöglich, diese Erzählung thatsächlich zu verstehen, man kann sie nur als einen Mythos nehmen, dessen Tendenz nach Strauß die gedoppelte ist: erstens die Verklärung des Moses an Jesu in erhöhter Weise zu wiederholen, und zweitens Jesum als den Messias mit seinen beiden Vorgängern zusammenzubringen, durch diese Erscheinung des Gesetzgebers und des Propheten, des Gründers und des Reformators der Theokratie Jesum als den Vollender des Gottesreiches, als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten darzustellen und seine messianische Würde noch überdies durch eine Himmelsstimme bekräftigen zu lassen.

Nehmen wir alle diese Züge zusammen, so haben wir in ihnen die Elemente einer Christologie, welche auf der Grundlage des jüdischen Messiasbegriffes die Person Jesu so hoch als möglich zu stellen suchte, ohne die Grenzlinien des Menschlichen zu überschreiten und aus ihm ein an sich

göttliches Wesen zu machen. Er steht auf demselben Boden wie Moses und die Propheten des Alten Testaments und unterscheidet sich nur dadurch von ihnen, daß ihn als den Vollender der alttestamentlichen Theokratie eine noch höhere Würde umstrahlt. Das Höchste, was von ihm zu prädicieren ist, ist, daß er der *υἱὸς Θεοῦ* ist, aber als solcher ist er nur Messias im jüdischen Sinne, und wie weit diese Christologie noch von der Idee der Präexistenz entfernt ist, zeigt nichts deutlicher als die Sage von seiner übernatürlichen Erzeugung. Alles, was ihn über das Menschliche erhebt, ist nur auf die Kausalität des seine Erzeugung bewirkenden, oder nach einer anderen Vorstellung erst bei der Taufe ihm mitgetheilten *πνεῦμα ἁγίον* zurückzuführen.

Vom Standpunkt der jüdischen Messiasidee aus mußte der Tod Jesu mit den besondern Umständen, unter welchen er erfolgte, ein Hauptanstoß für den Glauben an seine messianische Würde sein. Es fragt sich daher, wie die diesem Standpunkt am nächsten stehenden Synoptiker den Tod Jesu auffaßten. Nach ihrer Darstellung der evangelischen Geschichte hatte schon Jesus für die Beseitigung jenes Anstoßes Sorge getragen, indem er seine Jünger theils durch die Vorherverkündigung seines Todes, theils durch die Nachweisung seiner Notwendigkeit aus Stellen des Alten Testaments auf ihn vorzubereiten suchte. Es ist dies jedoch, wie schon früher bemerkt worden ist, einer der Punkte, bei welchen wir nicht gewiß sein können, ob nicht Späteres zurückdatiert, und die von den Jüngern erst nach dem Tode gewonnene Ansicht von demselben dem Meister selbst in der Form einer Weissagung in den Mund gelegt worden ist. Wenn auch Jesus selbst schon Andeutungen dieser Art gab, so legte doch erst der als geschehene Thatsache vor Augen stehende Tod die Frage recht nahe, wie er mit der messianischen Würde Jesu

zu vereinigen sei. Man sieht es den auf den Tod Jesu angewandten Stellen des Alten Testaments an, welche Mühe man sich gab, diese Frage zu beantworten, und ein so räthselhaftes Schicksal des Messias für sein religiöses Bewußtsein zurechtzulegen. In Stellen, die so künstlich für diesen Zweck benützt sind, konnte man erst dann einen solchen Zweck finden, nachdem man sich in die Notwendigkeit versetzt sah, über die vorliegende Thatsache sich irgendwie zu verständigen. In diesem Interesse durchforschte man das ganze Alte Testament, um auf alles zu achten, was darüber Aufschluß geben zu können schien, gerade so, wie Luk. 24, 25 f. von Jesus erzählt, er habe nach seiner Auferstehung anfangend von Moses und allen Propheten seinen Jüngern in der ganzen Schrift alles ausgelegt, was sich auf ihn bezog, um zu beweisen, daß der Messias alles dies leiden und auf diesem Wege in seine Herrlichkeit eingehen mußte. Auch aus der Apostelgeschichte besonders ist zu sehen, wie man mit Hilfe des Alten Testaments die Notwendigkeit des Todes in seinem Zusammenhang mit der Auferstehung zu rechtfertigen und sich begreiflich zu machen suchte. Er mußte sterben, aber er mußte auch auferstehen, und weil das eine nicht ohne das andere sein kann, giebt sich in beidem nur eine höhere göttliche Notwendigkeit zu erkennen. Darum ist es auch schon im Alten Testament vorausgesagt und es ist alles nur in Folge eines vorausbestimmten Rathschlusses geschehen. Es war, sagt Petrus Apg. 2, 23, Gottes festgesetzte Entschließung und Vorhersehung, daß Jesus ausgeliefert und durch gottlose Hände ans Kreuz geheftet wurde. Aber Gott hat ihn auferweckt und die Stricke des Todes gelöst, weil es nicht möglich sei, daß er vom Tode bewältigt wurde. Auf ihn hinweisend sagt David Ps. 16, 8—11: „Ich sah den Herrn vor mir, denn zu meiner Rechten steht er, ich werde nicht

wanten. Darum freute sich mein Herz und frohlockte meine Zunge, auch mein Fleisch wird wohnen in Hoffnung, denn nicht wirst du überlassen meine Seele der Unterwelt, noch auch wirst du lassen deinen Heiligen Verwesung sehen. Du hast mir Wege des Lebens kund gethan, wirst mich mit Freude erfüllen bei deinem Angesicht.“ Da nun David Prophet war und wußte, daß mit einem Eide ihm Gott geschworen, daß er aus der Frucht seiner Lende nach dem Fleische Christum erwecken werde (2 Sam. 7, 12. Ps. 132, 11), um ihn zu setzen auf seinen Thron, so hat er voraussehend von der Auferstehung gesagt, er werde seine Seele nicht der Unterwelt überlassen, noch sein Fleisch die Verwesung sehen lassen. So wurde nun Christus auferweckt und zur Rechten Gottes erhöht; auf David selbst aber kann dies nicht gehen, er stieg ja nicht in den Himmel, von sich selbst kann er also dies nicht gesagt haben, sondern nur von Christus. — Diese Stelle ist auch deswegen bemerkenswert, weil in ihr schon der Versuch gemacht ist, die Notwendigkeit der Auferstehung aus der Idee der Person des Messias abzuleiten. *Ὁὐκ ἔν δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν ἐπ' αὐτοῦ.* Es ist an sich nicht möglich, daß der Messias dem Tode anheimfällt, weil er dem Tode anheimgefallen nicht mehr der Messias wäre. Wenn also auch der Messias stirbt, so ist an sich in ihm der Tod im Leben aufgehoben, wenn auch nicht in dem Übermenschlichen seiner Natur, doch in seiner messianischen Würde. In demselben Sinne wird es 3, 15 als ein Widerspruch hervorgehoben den *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* zu töten, weswegen ihn Gott von den Toten auferweckt habe. Zum Begriff des Messias gehört es, daß er der Fürst des Lebens ist. Wenn nun die *ζωή*, deren *ἀρχηγὸς* er ist, ein sehr allgemeiner Begriff ist, so liegt doch darin schon das Argument, daß der Begriff des Lebens sehr un-

vollkommen in ihm aufgefaßt wäre, wenn er sich nicht auch im physischen Sinne an ihm realisiert hätte. Es ist demnach hier schon der Anfang gemacht, der Person des Messias eine absolute Bedeutung zu geben, und was die Idee seiner messianischen Würde in sich zu begreifen schien, als eine immanente Eigenschaft seiner Persönlichkeit aufzufassen, oder seine Person so zu steigern, daß sie in der weitem Konsequenz ihrer Idee zuletzt vom Menschlichen zum Übermenschlichen erhoben werden mußte.

Wie auf den Tod die Auferstehung folgte, so auf diese die Himmelfahrt. Sie gehört ganz der idealisierenden Tendenz an, in welcher die synoptische Christologie sich ausbildete und zuletzt nur in einem solchen Schlusse des irdischen Lebens Jesu ihren natürlichen Ruhepunkt finden konnte. Die doppelte, und wenn wir die Apostelgeschichte hinzunehmen, dreifache Form, in welcher die Erzählung von der Himmelfahrt bei den synoptischen Schriftstellern selbst erscheint, zeigt deutlich, wie erst in der Anschauungsweise der Jünger diese Vorstellung sich bildete. Gerade derjenige Evangelist, welcher, wenn er der Apostel Matthäus ist, selbst Zeuge dieser Begebenheit gewesen wäre, sagt nichts von einer sichtbaren Himmelfahrt. Er schließt sein Evangelium mit der Versicherung Jesu, es sei ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, und er werde bei ihnen sein alle Tage bis ans Ende der Welt. Die Vorstellung war also wohl, wie sie Strauß richtig angiebt, Jesus sei ohne Zweifel schon bei der Auferstehung unsichtbar zum Vater aufgestiegen, er sei aber zugleich unsichtbar immer um die Seinigen, und aus dieser Verborgenheit heraus offenbare er sich, so oft er es nötig finde, in Christophanien, wie ungefähr nach derselben Anschauungsweise der Apostel Paulus 1 Kor. 15 die ihm zuteil gewordene Erscheinung des schon in den Himmel

Erhobenen mit den früheren ganz in eine Reihe stellt, so daß man sich demnach nur einen fließenden Unterschied zwischen seinem doppelten Sein auf der Erde und im Himmel dachte und aus diesem Grunde seine Erhebung in den Himmel nicht durch einen besondern Akt fixierte. Die Hauptsache ist die auch schon in den Worten Jesu vor Gericht Matth. 26, 64 enthaltene Vorstellung, daß er nicht mehr auf der Erde, sondern im Himmel befindlich mit der allmächtigen Kraft Gottes über alles walte. Bei Markus und Lukas dagegen wird der Übergang von der Erde zum Himmel als eine vor den Augen der Jünger geschehene Thatfache fixiert. Nach Markus hat sich Jesus, wie es scheint, unmittelbar von dem Mahle, bei welchem er den Elfen erschien, zum Himmel erhoben, und sich zur Rechten Gottes gesetzt, nach Lukas im Evangelium hat er die Jünger nach Bethanien hinausgeführt und die Hände aufhebend sie gesegnet, und während er sie segnete, entfernte er sich von ihnen, und wurde in den Himmel entrückt. Wie schon hier das Successive des Hinschwebens zum Himmel besonders hervorgehoben wird, so giebt Lukas in der Apostelgeschichte 1, 9 noch eine anschaulichere Beschreibung, wie er, während er den Jüngern seine letzten Aufträge erteilte, vor ihren Augen in die Höhe gehoben wurde, und eine Wolke ihn aufnahm und ihn von ihren Augen hinweg entrückte. Der Hauptunterschied aber zwischen den beiden Darstellungen des Lukas im Evangelium und in der Apostelgeschichte ist, daß, während im Evangelium, wie auch bei Markus, Jesus noch am Tage seiner Auferstehung sich in den Himmel erhoben zu haben scheint, in der Apostelgeschichte seine Himmelfahrt erst am Schlusse der vierzigtagigen Frist erfolgte, die er noch auf der Erde weilte. Die Zahl vierzig kommt auch sonst im Alten und Neuen Testament öfters bei Zwischenperioden und mysteriösen Mittel-

zuständen vor. Hier scheint jedoch auf diese Zeitbestimmung hauptsächlich die in der Apostelgeschichte epochemachende Scene des ersten christlichen Pfingstfestes eingewirkt zu haben. Nachdem einmal die Ausgießung des heiligen Geistes auf das Pfingstfest verlegt war, konnte man die Himmelfahrt nicht durch eine zu lange Zwischenzeit von ihr trennen, da Jesus seine überirdische Macht und Wirksamkeit vor allem durch die verheißene Sendung seines Geistes bekräftigt haben sollte. Was demnach Lukas in dem Evangelium nur summarisch erzählt, wurde erst im Zusammenhang der Apostelgeschichte an seiner bestimmten Stelle in die christliche Chronologie eingereiht, und wir sehen sowohl hieraus, als auch aus den beiden Engeln, durch deren Zeugnis Lukas die Erhebung Jesu in den Himmel bestätigen läßt, wie allmählich diese Vorstellung zu ihrer konkreten Gestalt sich ausbildete.

Das Höchste, was die synoptische Christologie von Jesus prädicirt, ist, daß ihm, wie es Matth. 28, 18 heißt, ἐδόθη πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, oder daß er zur Rechten Gottes sitzt, welcher Ausdruck die unmittelbare Theilnahme an der göttlichen Macht und Weltregierung bezeichnet, dasselbe, was auch in dem schon in den synoptischen Evangelien Jesu emphatisch gegebenen Namen κύριος liegt. Als sitzend zur Rechten Gottes wird er gewöhnlich vorgestellt, nur Stephanus sieht ihn, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ θεοῦ. Apg. 7, 55. 56. Dieses Stehen ist hier aber wahrscheinlich daraus zu erklären, daß er den ihm nachfolgenden Märtyrern empfangend und in den Himmel aufnehmend gedacht wird. Wenn Stephanus in derselben Anschauung die Herrlichkeit Gottes und den geöffneten Himmel sieht, so kann dies nur von seiner Aufnahme in den Himmel verstanden werden. Dahin also, wo er selbst ist, sollen auch die kommen, welche in ihrem Leben ihm nachfolgen, er em-

pfängt sie hier, wie er überhaupt hier zur Rechten Gottes dazu seinen Sitz hat, um von da mit seiner Macht auf alles, was sich auf seine Zwecke auf der Erde bezieht, einzuwirken. Daher heißt er Apg. 7, 55 f. ἐστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ, wie Matth. 26, 64 καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως. Aber auch dieses Sich-Setzen zur Rechten Gottes nach seiner Erhebung in den Himmel ist noch nicht der letzte, seine messianische Thätigkeit auf der Erde abschließende Akt. Er sollte nur dazu in den Himmel gegangen sein, um von ihm wiederzukommen. Die beiden Engel, welche den Jüngern nach der Himmelfahrt erschienen, sagten zu ihnen: Dieser Jesus, welcher von euch hinweg in den Himmel aufgenommen worden ist, wird so kommen auf dieselbe Weise, wie ihr ihn zum Himmel gehen sahet. Apg. 1, 11.

Mit dem Gedanken an die Himmelfahrt verband sich unmittelbar die Erwartung seiner Parusie, und zwar sollte sein Kommen vom Himmel nicht bloß ein ebenso sichtbares sein, wie sein Gehen in den Himmel, sondern auch schon in der nächsten Zukunft erfolgen. Die Erwartung der Parusie, die uns auch bei den synoptischen Schriftstellern als der allgemeine, das ganze Bewußtsein der ältesten Christen beherrschende Glaube erscheint, war der vermittelnde Gedanke, in welchem der Gegensatz sich aufhob, in welchem die jüdische Messiasidee zu der ihr so sehr widerstreitenden Katastrophe des Lebens Jesu stand. Schien sein Tod alle Hoffnungen auf immer zerstört zu haben, die man auf ihn als den erschienenen Messias baute, so konnte man den Glauben an seine Messianität nur in dem Gedanken festhalten, daß er nur dazu vom Tode auferstanden und in den Himmel erhoben worden sei, um alsbald von da wiederzukommen, und nun erst bei seiner zweiten Erscheinung alles das zu realisieren, was er bei seiner ersten noch unvollendet gelassen hatte.

Daher verknüpften sich nun mit der Idee der Parusie alle Hoffnungen, die nach der jüdischen Messiasidee in einem irdischen Reiche des Messias in Erfüllung gehen sollten. Die Apokalypse hat diesen Hoffnungen den konkretesten Ausdruck gegeben, aber auch bei den synoptischen Schriftstellern finden sich Andeutungen derselben Art. Wenn Petrus Apg. 3, 19f. ermahnt, Buße zu thun und sich zu bekehren, auf daß die Sünden ausgelöscht werden, damit Zeiten der Erquickung kommen vom Angesicht des Herrn her, und er vom Himmel sende den vorher bestimmten Jesus Christus, welchen der Himmel aufnehmen muß bis zu den Zeiten der Wiederherstellung alles dessen, was Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von altersher geredet hat, so blickt auch hier in den καιροὶ ἀναψύξεως und den χρόνοι ἀποκαταστάσεως deutlich die Idee eines auf der Erde zu errichtenden messianischen Reiches durch. Die ἀποκατάστασις πάντων ist die Wiederherstellung und Erneuerung aller Dinge zu ihrem früheren vollkommeneren Zustand, die man bei der Zukunft Christi und schon bei seinem Vorläufer Elias Matth. 17, 11 erwartete, dasselbe, was Matth. 19, 28 mit dem Ausdruck παλιγγενεσία bezeichnet wird.

Was nun die weitere Lehre von der Parusie Christi bei den Synoptikern betrifft, so entsteht hier die kritische Frage, was wir in den auf die Parusie sich beziehenden Abschnitten der synoptischen Evangelien den Verfassern derselben als ihre eigene Vorstellung zuschreiben dürfen. Was wir bei ihnen über die Parusie finden, ist in Reden und Weissagungen Jesu enthalten; welches Recht haben wir also alles dies nicht zur Lehre Jesu selbst, sondern nur zum Ideenkreise der Verfasser der synoptischen Evangelien zu rechnen? Es ist schon bei der Darstellung der Lehre Jesu gezeigt worden, wie die neueste Kritik die schwierige Frage, um welche es

sich hier handelt, auf eine ganz andere Weise löst, als man bisher versucht hat. Sie bestreitet die bisher als unzweifelhaft geltende Voraussetzung, daß Jesus selbst die Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Tempels vorher verkündigt habe, mit dem gewichtigen Grunde, daß der Apokalyphtiker hiervon nichts weiß, vielmehr ausdrücklich das gerade Gegenteil behauptet. Wie kann also Jesus die Zerstörung Jerusalems geweissagt haben, wenn der Apostel Johannes als Verfasser der Apokalypse zu einer Zeit, in welcher die Zerstörung Jerusalems so nahe bevorstand, versichern konnte, Jerusalem werde nicht zerstört werden? Wir können daher in den angeblichen Weissagungen Jesu von der Zerstörung Jerusalems und seiner damit in Verbindung stehenden Parusie nur die Vorstellungen der Jünger sehen, welche in der Gewißheit ihrer Erwartung und vielleicht auch aus Anlaß von Reden, in welchen Jesus von dem einstigen Aufhören des mosaischen Tempelkultus gesprochen haben mag, denselben diese Form der Darstellung gegeben haben. Es kommt nun nur noch darauf an, das Verhältniß der beiden auf die Parusie sich beziehenden Hauptstellen Matth. 24 und Luk. 21 durch genauere Erwägung ihres Inhaltes richtiger zu bestimmen.

Je größer die Spannung war, mit welcher die ersten Christen der Parusie Christi entgegensehen, je zuversichtlicher sie sie schon in der nächsten Zeit erwarteten, um so mehr muß alles, was in der damaligen Zeitgeschichte ein Zeichen der Nähe des Herrn zu sein schien, ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Man kann sich daher leicht vorstellen, welchen Eindruck auf sie, nachdem sie schon längere Zeit vergeblich auf die Parusie geharrt hatten, die Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Tempels machen mußte, eine Begebenheit, die an sich eine große geschichtliche Bedeutung

hatte, und nach verschiedenen Beziehungen in einen so nahen Zusammenhang mit dem Christentum gesetzt werden mußte. Wie konnten sie sie anders als mit dem Gedanken an die Parusie Christi betrachten? Hier wenn irgendwo mußten die Weissagungen Jesu in Erfüllung zu gehen scheinen, die ohne Zweifel schon damals in einer ähnlichen Form, wie bei Matthäus und Lukas, im Umlauf waren. Die beiden, die Parusie betreffenden Abschnitte bei Matthäus und Lukas enthalten daher auch die deutlichsten Hinweisungen auf die Zerstörung Jerusalems. Wahrlich ich sage euch, sagt Jesus Matth. 24, 2, es wird kein Stein auf dem andern gelassen werden, der nicht zerstört werden wird. Noch bestimmtere Züge enthält die Schilderung des Lukas, wenn hier Vers 20 von den Heeren die Rede ist, die Jerusalem umgeben werden, darauf werde seine Verödung folgen, sie werden durch die Schärfe des Schwertes fallen, und gefangen in alle Völker hinweggeführt werden, und Jerusalem werde von den Heiden zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sein werden. Dies bezieht sich so genau auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, daß, besonders wenn wir auch noch die gleichlautende Stelle 19, 43 f. hinzunehmen, nicht wohl bezweifelt werden kann, der Verfasser des Evangeliums habe bei diesen Stellen die Zerstörung Jerusalems als schon geschehene Thatsache vor sich gehabt. Dabei bringt sich nun aber sogleich die Frage auf, wie gleichwohl mit dieser Begebenheit die Idee der Parusie in Verbindung gesetzt werden konnte. War Jerusalem schon damals zerstört, so wußte man ja auch, daß die Parusie auch jetzt nicht erfolgt war. Es liegt ein Hauptmoment in den Worten ἔρχοι πληρωσῶσι καιροὶ ἐθνῶν 21, 24. Jerusalem ist zwar zerstört, ohne daß die Parusie schon erfolgt ist, aber es muß auch die Periode ihren Verlauf nehmen, die mit diesen Worten

bezeichnet ist. Es muß also Jerusalem eine bestimmte Zeit unter der Herrschaft und dem Drucke der Heiden sein, und es werden Zeichen an Sonne, Mond und Sternen geschehen und die Vers 25 geschilderte Zeit der Noth wird eintreten und erst dann, wenn alles dies geschehen ist, wird man Vers 27 des Menschen Sohn kommen sehen in einer Wolke mit großer Kraft und Herrlichkeit. Aber Lukas datiert die Parusie doch wieder zurück auf den Zeitpunkt der Zerstörung Jerusalems. Denn er sieht schon den Anfang von allem diesem, die ganze mit der Zerstörung Jerusalems beginnende Reihe als die Periode an, in welcher die βασιλεία τοῦ Θεοῦ in der Nähe ist. Schon dieses ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ Vers 31 ist ein ideelles Kommen, und wie Lukas von der βασιλεία τοῦ Θεοῦ nicht als von einer schon gekommenen, sondern als von einer erst kommenden zu sprechen pflegt, so kann er auch Vers 27 bei dem Kommen des Menschensohnes nur an eine mächtige Einwirkung zur Herbeiführung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ gedacht haben. Die Zerstörung Jerusalems war ihm der Zeitpunkt des Anbruches der βασιλεία τοῦ Θεοῦ, weil er in dem Judentum nur eine feindliche Macht erblickte, deren Zerstörung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ in seinem universellen Sinne eine neue freiere Sphäre eröffnete. Dies wäre also auch die ἀπολύτρωσις, zu welcher die Jünger ihre Häupter erheben sollen, nicht die Erlösung aus der jetzigen Welt überhaupt, sondern aus dem Druck der Verhältnisse, welche die Folge der noch bestehenden Macht des Judentumes waren. Wie man nun aber auch die Stelle exegetisch nehmen mag, außer Zweifel ist in jedem Fall die Bestimmtheit, mit welcher sowohl von der Parusie als von der Zerstörung Jerusalems die Rede ist. Setzt nun diese Bestimmtheit in Beziehung auf Jerusalem voraus, daß es damals, das als Evangelium geschrieben wurde, schon

zerstört war, so bleibt nur die Annahme übrig, daß der Verfasser die Parusie in einem bloß ideellen Sinne nahm, oder sie erst nach der Zwischenperiode erwartete, in welcher Jerusalem in der Macht der heidnischen Völker sein sollte. Schon hier sehen wir demnach die beiden anfangs unmittelbar zusammengedachten Ereignisse voneinander getrennt, die Zerstörung Jerusalems und die Parusie.

Noch weiter wird diese Trennung Matth. 24. Es ist auch hier von der Zerstörung Jerusalems die Rede, aber nur Vers 2; sie ist daher nur der Ausgangspunkt für die Reihe der Zeichen, an welchen die Parusie und die mit ihr erfolgende *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* erkannt werden soll. Die gewöhnliche Erklärung, nach welcher die hier geschilderte Hauptbegebenheit die Zerstörung Jerusalems sein soll, läßt sich nicht rechtfertigen, und sie stößt besonders bei Vers 29 auf unumstößliche Schwierigkeiten. Vergleicht man die beiden Darstellungen bei Matthäus und Lukas, so muß sogleich in die Augen fallen, in wie vielen Zügen sie ungeachtet ihrer Differenz übereinstimmen. Es läßt sich dies wohl nur daraus erklären, daß auf einer gemeinsamen Grundlage beide, Matthäus und Lukas auf verschiedene Weise fortbauten. Ohne Zweifel gab es schon früh eine Jesu in den Mund gelegte Weissagung seiner Parusie. Sie enthielt die bei Matthäus und Lukas gleichlautenden Züge Matth. 24, 4—14. Luk. 21, 8—19. Es sind solche Züge, wie sie schon bei den Juden zum Bild der messianischen Periode gehörten, auch sieht man in ihnen deutlich theils Beziehungen auf die damalige Zeitgeschichte, wohin namentlich auch gehört Vers 5 πολλοὶ ἐλεύσονται u. s. w. vgl. Apg. 5, 35, theils Bertröstungen wegen des Verzuges der Parusie, wie Vers 6 οὐπω ἐστὶ τὸ τέλος und Vers 14. Erst dann sollte das Ende kommen, wenn das Evangelium allen Völkern ver-

kündigt wäre. Dies sagte man sich, als die Parusie schon länger, als man anfangs glaubte, auf sich warten ließ. Zu diesen ursprünglichen Elementen der Weissagung der Parusie gehörten ohne Zweifel auch die in beiden Stellen gleichlautenden Ermahnungen Matth. 16 f. Luk. 21 f. So weit gehen beide Evangelisten zusammen, nun aber muß man sich die Differenz daraus erklären, daß die ursprüngliche Form der Weissagung nach dem Eintritt epochemachender Zeitereignisse sich modifizierte. Klar ist in dieser Beziehung bei Lukas, wie er die Zerstörung Jerusalems unter Titus als den Punkt fixiert, von welchem der eigentliche Anfang der Parusie und der sie begleitenden Ereignisse zu datieren ist. Warum geschieht nun aber dies nicht auf dieselbe Weise auch bei Matthäus? Gerade an derselben Stelle, wo Lukas auf die Zerstörung Jerusalems übergeht, spricht Matthäus B. 15 von dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* nach Daniel. Unter diesem *βδέλυγμα ἐρημώσεως* dasselbe zu verstehen, wovon Lukas spricht, das Jerusalem belagernde römische Heer, oder den Verwüstungsgreuel überhaupt, ist rein willkürlich und dem Ausdruck nicht gemäß, da *εἶδος* dazu nicht paßt und unter dem *τόπος ἁγιος* speziell der Tempel zu verstehen ist. Daniel meint unter dem *βδέλυγμα ἐρημώσεως* die von Antiochus Epiphanes befohlene Aufstellung seines Bildnisses im Tempel zu Jerusalem. Diese größte Entweihung des Heiligtumes könnte nicht besser bezeichnet sein als durch diese Worte. Da nun, wie Dio Cassius und Hieronymus melden, dasselbe unter Hadrian geschah, welcher das Standbild des kapitolinischen Jupiters an derselben Stätte aufstellen ließ, wo sonst der wahre Gott verehrt wurde, was ist natürlicher als die Annahme, daß die Stelle des Matthäus eben darauf zu beziehen ist? Man vgl. die weitere Ausführung in den „Kritischen Untersuchungen über

die kanonischen Evangelien“ S. 607f. Nehmen wir an, der Verfasser des Evangeliums, durch welchen diese Weissagung von der Parusie ihre jetzige Form erhielt, habe während des großen Aufstandes der Juden unter Hadrian diese Stelle geschrieben, so sah er in dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, wie es damals erfolgte, das eigentliche Signal der bevorstehenden Katastrophe, des Anbruchs der *ἡλipsis μεγάλη* Vers 21, auf welche sodann unmittelbar die Parusie folgen sollte. Bei dieser Erklärung treffen nicht nur die einzelnen Züge, wie namentlich die *ψευδόχριστοι* und *ψευδοπροφῆται* Vers 24, weit besser zu als bei der gewöhnlichen, sondern es erhält besonders auch jenes *εὐθέως* Vers 29, das den Interpreten immer am meisten Schwierigkeiten gemacht hat, seinen befriedigenden Sinn. Die einzige Einwendung, die man dagegen machen kann, es passe dazu die Bestimmung V. 34 nicht, es solle alles dies innerhalb der *γενεὰ αὐτῇ* geschehen, ist durch die gegebene Nachweisung hinlänglich widerlegt, daß der Ausdruck *γενεὰ* keineswegs bloß ein Menschenalter von etwa dreißig Jahren bezeichnet, sondern einen weit größern Zeitraum, sogar mehr als ein Jahrhundert umfaßt. Steht nun durchaus nichts der Annahme entgegen, die letzte Redaktion des Evangeliums Matthäus, wie sie sich wenigstens in dieser Stelle zu erkennen giebt, falle erst in die Jahre 130—134, so dient uns die Weissagung in der Form bei Matthäus nur um so mehr dazu, an ihr die verschiedenen Modifikationen, die der Glaube an die Parusie erhielt, zu verfolgen. Daß sie noch innerhalb der damals lebenden Generation erfolgen werde, war die ursprüngliche Erwartung. In steten Gedanken an sie sah man jedem bedeutungsvollen und erschütternden Zeitereignis mit der gespanntesten Zuversicht entgegen, sie werde jetzt endlich um so gewisser erfolgen, je länger man schon

vergeblich auf sie gewartet hatte. Nachdem die Zerstörung Jerusalems diese Folge nicht gehabt hatte, war der zweite jüdische Krieg, der große Aufstand der Juden unter Hadrian eine Epoche von gleich wichtiger Bedeutung. Auch jetzt noch war die Generation, welche die Parusie erleben sollte, nicht ganz ausgestorben, auch jetzt noch konnte die Verheißung in ihrem ursprünglichen Sinne in Erfüllung gehen, und je größer damals die Verwirrung in Judäa war, um so deutlicher sah man die Symptome der kommenden Katastrophe vor sich. Dieser Eindruck der damaligen Zeitereignisse spricht sich in der Form, welche die Weissagung bei Matthäus hat, aus. Dem Matthäus folgt hier sehr genau Markus. Auch er hat die Zeitbestimmung der *γενεὰ αὐτῆς*, begnügt sich aber nicht, bloß von den Engeln zu sagen, daß sie Tag und Stunde der Parusie nicht wissen, sondern spricht dieses Wissen sogar dem Sohn ab, 13, 32. Es liegt darin eine geringere Vorstellung von der Würde des Sohnes, wie ja auch die Arianer diese Stelle besonders benutzt haben, bei Markus aber ist dies nicht so streng zu nehmen, er hat auch hier nur die Worte des Matthäus nach seiner Weise expliziert. Wenn Matthäus 24, 36 sagt, niemand wisse Tag und Stunde, *εἰ μὴ ὁ πατήρ μόνος*, so kann sie ja auch der Sohn nicht wissen. Auch das ist eine bemerkenswerte Abweichung von Matthäus, daß er zwar bitten heißt Vers 18, die Flucht möchte nicht im Winter geschehen, dagegen das *μηδὲ ἐν σαββάτῳ* des Matthäus wegläßt. Bei Lukas fehlt dies mit der ganzen Ermahnung, bei Matthäus aber ist sie ein augenscheinliches Merkmal des judaistischen Ursprunges dieser Form der Weissagung und zwar ohne Zweifel in Judäa selbst.

Bei Matthäus und Markus hat der ursprüngliche Glaube, daß die Parusie noch in der *γενεὰ αὐτῆς* erfolgen werde,

schon seine höchste Probe bestanden. Die Äußerungen der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller derselben Periode lauten, wenn sie auch die Nähe der Parusie verkündigen, allgemein und unbestimmt. Der Glaube an die Parusie mußte um so schwächer werden, je weiter man allmählich über den Zeitpunkt hinwegkam, innerhalb dessen sie erfolgen sollte. Wie man aber zuletzt, nachdem auch der äußerste Zeitpunkt vorüber war, und die völlige Erfolglosigkeit aller Erwartungen der Parusie so offen am Tage lag, daß sie kaum mehr bezweifelt werden konnte, diese falsche Hoffnung mit seinem christlichen Bewußtsein zu vereinigen suchte, darüber giebt uns die Stelle, 2 Petri 3, 1 f., den deutlichsten Aufschluß. Er ermahnt zu gedenken der von den heiligen Propheten vorhergesagten Worte und des von den Aposteln verkündigten Gebotes des Herrn und Heilandes (inbetreff der Zukunft Christi), indem sie vor allem erkennen, daß kommen werden in den letzten Tagen Spötter, die nach ihren eigenen Lüsten wandeln und sagen, wo ist die Verheißung seiner Parusie? seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles so, wie es vom Anfang der Schöpfung an war. Der Brief versetzt uns in eine Zeit, in welcher es mit dem Glauben an die Parusie so weit gekommen war, daß man über ihn spotten konnte. Wenn auch der Verfasser des Briefes diese Spötter zu widerlegen sucht, so kann er doch den Gegenstand ihres Spottes nicht in Abrede ziehen, er wagt es nicht, den Glauben an die Parusie in seinem alten Sinne festzuhalten und seine Widerlegung hat nur den Zweck, ihn in die Anerkennung der allgemeineren Wahrheit, die ihm zugrunde liegt, hinüberzuleiten. Sie wissen nicht, sagt er, daß ehemals ein Himmel und eine Erde war, welche aus Wasser und durch Wasser entstanden waren durch Gottes Wort, von ihnen aus ging die damalige Welt von Wasser

überflutet unter. Der jetzige Himmel aber und die jetzige Erde sind durch dasselbe Wort aufgespart, indem sie für das Feuer aufbewahrt werden für den Tag des Gerichtes und des Unterganges der gottlosen Menschen. Der Sinn dieser Stelle kann nur sein: So gewiß das substantielle Element der alten Welt das Wasser war, durch das sie in der Sündflut unterging, so gewiß ist das Element der jetzigen Welt das Feuer, das am Tage des Gerichtes zerstörend und strafend ausbrechen wird. Wenn also auch der Glaube an eine Parusie nicht aufrecht erhalten werden kann, so bleibt doch Gericht und Weltuntergang als feste Wahrheit stehen. In Beziehung auf die Parusie selbst aber setzt er hinzu: Das eine soll ihnen nicht verborgen sein, daß ein Tag vor dem Herrn ist, wie tausend Jahre, und tausend Jahre, wie ein Tag. Nicht verspätet sich der Herr mit der Verheißung, wie einige es für Verspätung halten, sondern ist langmütig gegen uns, weil er nicht will, daß einige untergehen, sondern daß alle zur Buße schreiten. Kommen aber wird der Tag des Herrn wie ein Dieb, an welchem der Himmel mit Krachen vergehen wird, die Elemente aber werden in Flammen gesetzt und aufgelöst werden. Wenn also auch das einstige Kommen des Herrn keinem Zweifel unterliegt, ja sogar, wegen der Ungewißheit seines Zeitpunktes, jeden Augenblick zu erwarten ist, so ist doch der Glaube an die Parusie allen Zeitkategorien entrückt. Sind tausend Jahre wie ein Tag und ein Tag wie tausend Jahre, so können noch Jahrtausende vergehen, bis der Herr erscheint, und man kann es dem allgemeinen geschichtlichen Weltlauf ruhig überlassen, ob es früher oder später geschieht. Das Bewußtsein des Christen hat nun erst den ekstatischen Charakter verloren, welchen es durch den Glauben an die Parusie hatte. Man denke sich, wie gespannt und aufgereggt die

Stimmung der Christen sein mußte, so lange sie schon in der nächsten Zeit die Parusie Christi erwarteten, und mit ihr das Ende aller Dinge. Sie hatten, während alles um sie her seinen gewohnten Gang fortging, mit der Gegenwart völlig gebrochen und standen in dem Gedanken, daß jeden Augenblick alles zu Ende gehe, zwischen Sein und Nichtsein auf der Grenzscheide zwischen der jetzigen und der künftigen Welt. Welche ganz andere Weltansicht war es dagegen, sobald man auf den Glauben an die Parusie verzichtete und sich damit zufrieden gab, daß Christus, wenn auch nicht jetzt, doch künftig einmal am Ende der Welt wiederkommen werde. Verfolgen wir so den Glauben an die Parusie von seiner höchsten Anspannung, die er in der Apokalypse und auf der äußersten Spitze der *γενεὰ αἰῶν* bei Matthäus hat, bis zu seiner völligen Erschlaffung in dem zweiten petrinischen Brief, so haben wir hier einen phänomenologischen Prozeß vor uns, in welchem durch fortgehende Negation aller einzelnen Momente zuletzt nur die allgemeine abstrakte Wahrheit bleibt.

Die Christologie ist der Hauptbestandteil des synoptischen Lehrbegriffes. Nächst der Lehre von Christus hat die Lehre vom heiligen Geist noch besondere Bedeutung. Die Hauptquelle ist jedoch dafür die Apostelgeschichte.

Wie das Prinzip, durch welches Jesus seine Befähigung zum Messias erhielt, das *πνεῦμα ἁγίου* ist, so ist es derselbe Geist, dessen Wirksamkeit die Fortsetzung des von Jesu begonnenen Werkes, die Realisierung alles dessen, was zum messianischen Reich gehört, bedingt. Im Evangelium Matthäi verheißt Jesus schon bei der, Kap. 10, erzählten Aussendung seinen Jüngern, sie dürfen, wenn sie sich zu verantworten haben, nicht dafür sorgen, was sie reden sollen, es werde ihnen zur Stunde gegeben werden, denn nicht sie

feien die Redenden, sondern der Geist ihres Vaters sei es, der in ihnen rede. Lukas schließt sein Evangelium mit dem Befehl Jesu an die Jünger, das Evangelium zu verkündigen, und mit der Verheißung, daß er ihnen die Verheißung seines Vaters senden werde, sie sollen in Jerusalem sitzen bleiben, bis sie angethan werden mit der Kraft von oben. Die Apostelgeschichte läßt Jesum gleichfalls diese Verheißung geben unmittelbar vor der Himmelfahrt. Johannes habe mit Wasser getauft, sie werden mit dem heiligen Geiste getauft werden und empfangen die Kraft des auf sie kommenden heiligen Geistes, und werden seine Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an die Enden der Erde.

In Erfüllung ging diese Verheißung am ersten christlichen Pfingstfest, an welchem, wie Apg., Kap. 2, erzählt wird, der heilige Geist in der Gestalt von feurigen Zungen auf die Jünger herabkam. Alle wurden mit dem heiligen Geist erfüllt und fingen an zu reden mit anderen Zungen, wie der Geist ihnen gab, sich auszusprechen. Es darf hier als erwiesen vorausgesetzt werden, daß diese Erzählung eine rein mythische Darstellung ist. Es fand nicht nur ein solches Reden in den verschiedensten Sprachen der Welt nicht in der Wirklichkeit statt, sondern es kann sogar nicht einmal angenommen werden, daß die Mitteilung des Geistes, von welcher hier die Rede ist, an einem bestimmten Zeitpunkt erfolgte. Daß sie am ersten Pfingstfest geschehen sein soll, hängt ja mit der Himmelfahrt und der Fixierung derselben auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung zusammen, womit kein historischer Anhaltspunkt gegeben ist. Abstrahieren wir daher von allem, was zur bloßen Form der Darstellung gerechnet werden muß, so bleibt uns als der eigentliche Kern

der Sache nur die den Jüngern und ersten Christen zu einer Thatsache ihres Bewußtseins gewordene Überzeugung, daß derselbe Geist, durch welchen Jesus zum Messias befähigt worden ist, auch ihnen mitgeteilt sei, und das spezifische, das christliche Bewußtsein bestimmende Prinzip ihrer Gemeinschaft sei. Eine christliche Gemeinde giebt es erst seit der Ausgießung des Geistes. Da der Geist das, was er ist, nicht für sich ist, sondern in Gemeinschaft mit andern, so kann das eigentümliche Prinzip des Christentumes nur in der Gemeinschaft im ganzen und in dem einzelnen nur, sofern er ein Glied derselben ist, sich kundgeben. Die christliche Gemeinde ist die Sphäre, in welcher der heilige Geist in der ganzen Fülle seiner Wirkungen sich offenbart, daher ist jetzt der Zeitpunkt gekommen, in welchem die alte Weissagung des Propheten Joel von der Ausgießung des Geistes über alles Fleisch in Erfüllung geht. Es gilt daher auch die Bedeutung der Pfingstbegebenheit keineswegs bloß den Aposteln, sondern die Mitteilung des Geistes ist eine allgemeine. Jeder einzelne kann nur dadurch ein Glied der messianischen Gemeinschaft werden, daß ihm der Geist mitgeteilt wird. Wie Christus selbst als der mit dem heiligen Geist Gesalbte der *ἀγιος* ist, so sind auch die Christen in diesem bestimmten Sinne die *ἅγιοι*. Mit dem ersten Eintritt in die christliche Gemeinschaft empfängt man auch den heiligen Geist. Daher wird die Mitteilung desselben schon, Apg. 2, 38, mit der Taufe in Verbindung gesetzt. Die mit dem Bekenntnis der *μετάνοια* zur Vergebung der Sünden vollzogene Taufe ist der feierliche Moment der Mitteilung des heiligen Geistes. Erteilt wird die Taufe zunächst auf den Namen Jesu Christi, Apg. 5, 38, wie dies in der Apostelgeschichte die gewöhnliche Formel ist, da das christliche Bekenntnis vor allem wesentlich in der Anerkennung Jesu

als des erschienenen Messias besteht, aber schon, Matth. 28, 19, finden wir die vollständigere, Jesu selbst beigelegte Formel, nach welcher auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft werden soll. Diese Trias ergab sich von selbst, sobald man den heiligen Geist als das eigentliche Prinzip der christlichen Gemeinschaft betrachtete. Der auf Christus Getaufte empfing ja den heiligen Geist und der heilige Geist war insolge der Verheißung des Vaters gekommen. Auch der Name des Vaters wurde daher in die Formel aufgenommen, und an den Namen des Vaters schloß sich, da die Taufe auf Christus geschah, von selbst der Name des Sohnes an. Ist der Geist mitgeteilt, so muß er als lebendig wirkendes Prinzip sich auch äußern oder aussprechen. Aus dieser einfachen Reflexion, daß es zum Wesen des Geistes gehört, sich in Worten und in verständlicher Rede zu äußern, ging die Erzählung, Apg. Kap. 2, hervor, und zwar mußte der Geist in dem ersten Moment seiner Mitteilung, wo er gleichsam in Masse an so Viele erteilt wurde, auch in seiner vollen Energie als kräftiges Organ der Rede sich vernehmen lassen. Daher erschienen nicht nur feurige Zungen, als Symbole des sich aussprechenden Geistes, die sich an die einzelnen verteilten, sondern es wurden auch die mit dem Geiste Begabten befähigt, *ἑτέρας γλώσσαις λαλεῖν*, wie ja damals alle mögliche Sprachen der Welt vernommen worden sein sollen. Man dachte sich also den den Gläubigen als Prinzip einer neuen Form des Bewußtseins mitgeteilten und in ihnen sich aussprechenden Geist gleichsam mit einem besonderen Organ der Rede. Soll der Geist auf die ihm adäquate Weise sich aussprechen, so muß er auch ein eigenes Organ der Rede sich schaffen. Die *ἑτέραι γλώσσαι* sind daher als Geisteszungen andere als die gewöhnlichen menschlichen Zungen, oder neue Zungen,

καιναὶ γλώσσαι, wie sie auch genannt werden. Man vergleiche Mark. 16, 17, wo Jesus selbst in seinen Abschiedsworten an die Jünger, unter den σημεῖα, welche den Gläubigen folgen werden, als einen sie auszeichnenden Vorzug besonders auch dies hervorhebt, daß sie γλώσσαις λαλήσουσι καιναῖς. Wenn auch bloß der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν gebraucht wird, so kann dies innerhalb der Apostelgeschichte nur als die abgekürzte Formel genommen werden. Die γλώσσαι in diesem Zusammenhange sind schlechthin die Geisteszungen. Mit allen diesen Ausdrücken soll nur der in seiner lebendigen Wirksamkeit sich äussernde Geist als das immanente Prinzip des christlichen Bewußtseins bezeichnet werden; es kommt jedoch die Bestimmung hinzu, daß der Geist nicht wäre, was er nach dem wahren Begriffe seines Wesens sein sollte, und seine Mitteilung nicht ihre volle Realität hätte, wenn nicht das λαλεῖν γλώσσαις von ihm prädicirt werden könnte. Das λαλεῖν γλώσσαις soll daher der prägnanteste konkreteste Ausdruck für den Begriff des Geistes als des christlichen Prinzipes in der ganzen Fülle seiner Wirkungen sein.

Dieser bestimmtere Begriff des λαλεῖν γλώσσαις erhellt aus der Vergleichung der übrigen Stellen, in welchen in der Apostelgeschichte von demselben die Rede ist. Außer Kap. 2 findet es sich 10, 46 und 19, 6. Nach der ersten Stelle, Kap. 2, wurde der heilige Geist den ersten Christen überhaupt erteilt. Da er damals zuerst in den Gläubigen auf eigentümliche Weise sich äußerte, so mußte hier auch der volle Begriff seiner Wirksamkeit gegeben werden, und das λαλεῖν γλώσσαις wird daher hier am ausführlichsten beschrieben. So lange nun bloß Juden zum Christentum bekehrt wurden, ist von dem λαλεῖν γλώσσαις nicht weiter die Rede, es verstand sich von selbst, daß, was den ersten

Bekennern des Christentums erteilt worden war, auch den übrigen, die nachfolgten, nicht fehlen konnte. Nicht einmal Kap. 8, wo der erste bedeutende Zuwachs, welchen die Christengemeinde außerhalb Jerusalem und Judäa erhielt, die Bekehrung der Samaritaner und die Mitteilung des heiligen Geistes durch die Handauslegung der beiden Apostel Petrus und Johannes so genau beschrieben wird, wird das *λαλεῖν γλώσσαις* erwähnt, was sich nur daraus erklären läßt, daß dem Verfasser der Apostelgeschichte nach seiner liberalen Ansicht die Samaritaner nicht als Fremde, sondern als Stammesgenossen der Juden galten. Als nun aber auch Heiden in die christliche Gemeinde aufgenommen wurden, verstand es sich nicht ebenso von selbst, daß sie mit den bisherigen Christen, die bloß Judenchristen waren, alles, was zu den Vorzügen der Mitglieder des messianischen Reiches gehört, völlig gemein hatten. Daher ist, Kap. 10, bei Kornelius und denen, die mit ihm als die ersten Heiden bekehrt wurden, ausdrücklich bemerkt, daß sich auch bei ihnen das auf sie herabgekommene *πνεῦμα ἅγιον* durch das *λαλεῖν γλώσσαις* geäußert habe, und darauf hingewiesen, daß es dieselbe Erscheinung sei, wie die am Pfingstfest erfolgte: *τὸ πνεῦμα ἅγιον ἔλαβον, καθὼς καὶ ἡμεῖς*, B. 47; vgl. 11, 15. 17. Sie konnte daher auch nur die Bedeutung haben, daß auch sie, wie jene, Christen im vollen Sinne geworden seien. Nachher erst wurden Heiden in größerer Zahl zum Christentum bekehrt, aber so viele es waren und so viele neue Heidenchristen-Gemeinden entstanden, nirgends ist etwas über das *γλώσσαις λαλεῖν* angedeutet, zum deutlichen Beweis, daß es bei Kornelius und dessen Haus nur deswegen besonders hervorgehoben ist, weil er als der erste Heide, der das Christentum annahm, auch der Repräsentant der sämtlichen Heidenchristen ist. Es versteht sich also auch hier

wieder von selbst, daß das, was bei ihm stattfand, auch allen Heidenchristen zuteil wurde.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist nun auch leicht zu sehen, warum in der dritten Stelle, Apg. 19, 6, bei der Bekehrung und Taufe der Johannisjünger auf einmal wieder das λαλεῖν γλώσσαις erscheint. Diese Johannisjünger bildeten nämlich gewissermaßen eine eigene Menschenklasse: sie waren keine Heiden, sondern Juden, aber doch auch keine gewöhnlichen Juden, wie die bisher bekehrten, nicht solche, die bisher ohne allen Glauben an Jesus als Messias erst durch die Taufe zum Glauben an ihn bekehrt wurden, sie waren durch die Johannistaufe schon so vorbereitet auf den Glauben an Jesus, daß sie im Grunde jetzt schon halbe Christen waren; insofern waren sie eine neue Gattung von Menschen, die jetzt zum Christentum überging, es mußte also auch von ihnen gesagt werden, daß sie den übrigen nicht nachstanden, und zwar um so mehr, da das, was ihnen eigentlich allein noch fehlte, eben das πνεῦμα ἅγιον war. Daher nun auch hier die ausdrückliche Erwähnung des λαλεῖν γλώσσαις. Würden in der Folge noch mehrere Johannisjünger auf diese Weise bekehrt und getauft worden sein, es wäre über das λαλεῖν γλώσσαις nichts weiter gesagt worden, da man nun schon wußte, daß diese dritte Klasse mit den beiden andern alles teilt, was zum vollen Begriff des Christentumes gehört. Ist also das πνεῦμα ἅγιον das, was den an Jesus als den Messias Glaubenden den messianischen Charakter erteilt, das, was die Christen zu Christen macht, oder mit einem Worte ist es das Prinzip des christlichen Bewußtseins, so ist das γλώσσαις λαλεῖν der Ausdruck dafür, daß dieses Bewußtsein alles in sich begreift, was zum spezifischen Inhalt desselben gehört, und lebendig und kräftig genug ist, sich in der seinem Inhalt

adäquaten Weise auszusprechen. So aufgefaßt, ist das *καλεῖν γλώσσαις* nichts besonderes, was nur jener Zeit eigen wäre, sondern nur ein allgemein christliches Prädikat, ein bildlicher Ausdruck, der sich von selbst erklärt, sobald die Erzählung von der Pfingstbegebenheit, aus welcher er herstammt, als das erkannt ist, was sie ohnedies ihrer ganzen Beschaffenheit nach ist, als die mythische Darstellung des Ursprunges der christlichen Gemeinde. Seitdem das *πνεῦμα ἅγιον* auf diese Weise das konstitutive Prinzip der christlichen Gemeinschaft geworden ist, greift es in der Darstellung der Apostelgeschichte überall ein, wo es um etwas für die Sache des Christenthumes Wichtiges und Entscheidungsvolles sich handelt. Vgl. 8, 29; 20, 23.

In der bisherigen Darstellung des synoptischen Lehrbegriffes hatten wir noch keine Ursache, in ihm selbst divergierende Richtungen zu unterscheiden. Die hervorgehobenen Momente bilden ein zusammenhängendes Ganzes, in welchem, wenn sie auch bald aus diesem, bald aus jedem Evangelium genommen sind, das eine an das andere sich anschließt. Da nun aber das Lukasevangelium für die Schrift eines Schülers des Apostels Paulus gilt, und in jenem Falle einen hellenisierenden Charakter an sich trägt, durch welchen es sich von dem mehr judaisierenden Matthäusevangelium unterscheidet, so ist voraus anzunehmen, daß sich auch in dem Lehrtypus der beiden Evangelien die Verschiedenheit ihres Ursprunges zu erkennen geben wird. Dem Matthäusevangelium kann zwar, abgesehen von seinen vielen Citaten aus dem Alten Testament, durch welche es seine nähere Verwandtschaft mit dem Alten Testament und dem Judentum beurfundet, nicht wohl das Prädikat des jüdischen Particularismus gegeben werden, um so weniger aber verleugnet das Lukasevangelium seinen paulinischen Universalismus. Ich

hebe die hierher gehörenden Züge kurz hervor (vgl. Krit. Unterj., S. 428 f.).

Die paulinisierende Tendenz des Lukasevangeliums spricht sich sehr bestimmt darin aus, daß gerade das, was für das Matthäusevangelium charakteristisch ist, die Affirmation des Gesetzes und die wiederholt erklärte ausschließliche Bestimmung des Evangeliums für die Juden, nicht hat, und statt der darauf sich beziehenden Aussprüche Jesu vielmehr entgegengesetzt lautende giebt; man vgl. Matth. 5, 17 mit Luk. 16, 17, wo die Lesart des marcionitischen Textes τῶν λόγων μου statt τοῦ νόμου die ursprüngliche zu sein scheint, und Matth. 11, 13 mit Luk. 16, 16. Eben dahin gehört die Aufnahme mehrerer, bei Matthäus fehlender Lehrstücke, in welchen der Lehre von der Vergebung der Sünden und der freien Gnade und Barmherzigkeit Gottes eine dem paulinischen Lehrbegriffe ganz entsprechende Bedeutung gegeben ist. Vgl. 18, 9f. Eine eigentümliche Grundanschauung von der Person und Wirksamkeit Jesu drückt sich darin aus, daß die erste Handlung, durch welche er sich in seiner höheren Würde und Bestimmung kund giebt und legitimiert, die Austreibung eines Dämon ist. Da Jesus nicht nur faktisch durch sein Wort einen Beweis seiner die Dämonen bezwingenden Macht giebt, sondern auch der Dämonische noch ausdrücklich ein Zeugnis von der Macht und Würde Jesu ablegt, so soll durch diese erste öffentliche Handlung unstreitig die allgemeine Bedeutung der Person Jesu charakteristisch hervorgehoben werden. Nach jüdischer Anschauung ist das Heidentum auch das Reich der Dämonen. Es stellt sich daher in der die Dämonen vernichtenden Macht Jesu seine rettende und erlösende Wirksamkeit für die Heidentwelt dar. Die dämonische Macht des Heidentums mußte vor allem gebrochen werden, wenn der heidnischen Menschheit das mes-

fianische Heil zuteil werden sollte. Vgl. 10, 17. 18. Unter denselben Gesichtspunkt gehört die große Bedeutung, welche Samaritanen im Lukasevangelium hat. In der Ausdehnung des Wirkungskreises Jesu auf Samaritanen, in der Länge der Zeit, die er hier verweilt haben soll, 9, 51 f., in der Vorliebe, mit welcher in den dahin gehörenden Erzählungen die Züge eines gottgefälligen, der Aufnahme in das Reich Gottes von selbst entgegenkommenden Sinnes an Samaritanern dargestellt werden, sehen wir die Seite des Lebens Jesu vor uns, welche der paulinische Universalismus, um sich auf die Autorität Jesu stützen zu können, zu seiner Voraussetzung haben mußte. In allen diesen Beziehungen weicht das Lukasevangelium von dem Matthäusevangelium auf eine Weise ab, die nicht für zufällig, sondern nur für absichtlich gehalten werden kann, und daher auf einen ganz andern dogmatischen Standpunkt hinweist.

Noch auffallender ist in dieser Hinsicht die Absichtlichkeit, mit welcher das Lukasevangelium den zwölf Aposteln die siebenzig Jünger gegenüberstellt. Es läßt sich an einer Reihe von Zügen nachweisen (vgl. Krit. Unters. S. 435 f.), wie das Lukasevangelium geschichtliche Situationen und Aussprüche Jesu, welche in dem ursprünglichen Zusammenhange der evangelischen Geschichte sich nur auf die Zwölf beziehen konnten, auf die siebenzig Jünger überträgt mit der unverkennbaren Absicht, die letzteren den ersteren nicht bloß gleichzustellen, sondern statt derselben allein als die wahren und echten Jünger Jesu darzustellen. Die siebenzig Jünger, von welchen überhaupt nur Lukas weiß, sind unstreitig nach der bei den Juden angenommenen Zahl der heidnischen Völker gerade in dieser Zahl für ihren Beruf ebenso bestimmt, wie die zwölf Apostel mit Rücksicht auf die Zwölfszahl der Stämme Israel; ebenso weist auch schon die Berufung und Aussen-

dung der siebenzig Jünger in Samarien, dem heidnischen Lande, auf ihre Bestimmung für die heidnische Welt hin; es kann daher auch darüber kein Zweifel sein, daß nur das Heidentum die Sphäre ist, in welcher Jesus alle jene großen Erfolge seiner Sache in der Zukunft vor sich liegen sieht, von welchen er in der wichtigen Stelle, 10, 17 f., mit so großer Begeisterung spricht. Die Zwölf dagegen sind dem Verfasser des Lukasevangeliums die engherzigen Träger des jüdischen Partikularismus, welche noch ungeschickt für das Reich Gottes, auch nicht fähig sind, die engen Grenzen Judäas zu überschreiten. Auch sonst noch giebt sich die paulinisiierende Richtung des Evangeliums durch einzelne Züge zu erkennen. In den beiden Parabeln vom Gastmahl, 14, 16 f., und vom armen und reichen Mann, 16, 19 f., treten Judentum und Heidentum, oder jüdisches und paulinisches Christentum mit den zu ihnen gehörenden Gegensätzen einander gegenüber. Der Schluß der letzteren Parabel stellt das nach dem Tode Jesu thatächlich statifindende Verhältniß der Juden zum Christentum sehr anschaulich vor Augen. Es war ja jetzt wirklich der Fall eingetreten, welchen die Parabel nur hypothetisch setzt: *εἰ Μωυσέως καὶ προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ, πεισθήσονται*, B. 31. Jesus war ja vom Tode auferstanden, und doch glaubten sie an ihn als Messias nicht, wovon der Grund darin liegt, daß sie auf Moses und die Propheten nicht hören, sie nicht verstehen, sich durch sie nicht zum Glauben an den Messias hinleiten lassen, überhaupt in ihrem weltlichen Sinne keine Empfänglichkeit für das nur den Armen bestimmte messianische Heil haben. Eine ähnliche Bedeutung hat die kleine, nur bei Lukas sich findende Erzählung von den beiden Schwestern Maria und Martha und ihrem so verschiedenen Verhalten zu Jesu, 10, 38 f. Man kann in der einen der

beiden Schwestern nur ein Bild der vertrauensvollen Hingabe, die zum Begriff der paulinischen πίστις gehört, in der anderen nur ein Bild des in äußeren Werken, in dem werktthätigen Thun der ἔργα νόμου sich abmühenden und in ihm von dem wahren Heil sich abwendenden Gesetzes-eifers sehen. Auch in ihnen stellt sich uns so dieselbe, die Tendenz und den Charakter des Evangeliums bestimmende Grundanschauung in einem sehr prägnanten Bilde dar, und die auf die Zeitverhältnisse sich beziehende Antithese liegt klar in den tadelnden Worten Jesu an die Martha und in dem rühmenden Zeugnisse, das er der Maria erteilt. Die paulinische Form des Christentumes hat demnach auch auf die Darstellung der evangelischen Geschichte einen sichtbaren Einfluß gehabt, um den Universalismus, welcher das eigentliche Element des Paulinismus ist, nicht bloß als paulinisches Dogma erscheinen zu lassen, sondern ihm seine prinzipielle Berechtigung schon auf dem Boden der evangelischen Geschichte nachzuweisen.

Gehen wir von dem Evangelium zu der Apostelgeschichte fort, so begegnet uns auch hier überall dieselbe Grundanschauung. Die eigentliche Aufgabe der Apostelgeschichte ist ja, den Universalismus, als die Grundlehre des Christentumes, in seiner geschichtlichen Entwicklung zu verfolgen. Zugleich sehen wir nun aber den Paulinismus auf eine Weise modifiziert, welche überhaupt für den Entwicklungsgang, welchen das christliche Dogma innerhalb der kanonischen Schriften genommen hat, bemerkenswert ist. Während im Evangelium der Paulinismus nicht bloß gegen das Judentum, sondern auch gegen das Judenthum und die dasselbe repräsentierenden Apostel antithetisch auftritt, ist es dagegen in der Apostelgeschichte das sichtbare Bestreben, diesen Gegensatz soviel wie möglich zu mildern und auszugleichen, und

zwischen den beiden Hauptaposteln Petrus und Paulus dasselbe harmonische Verhältniß nachzuweisen, das in dem zweiten petrinischen Briefe als ein thatächlich anerkanntes in klaren Worten ausgesprochen ist. Für diesen Zweck wird Petrus ebenso paulinisch, wie Paulus petrinisch dargestellt. Nicht Paulus ist es, welcher als Heidenapostel dem christlichen Universalismus zuerst seine Bahn bricht, sondern schon vor ihm hat Petrus bei der Bekehrung des Heiden Cornelius die Schranken des Judentums durchbrochen. Schon damals soll dem Petrus ein neues Licht in der Erkenntnis aufgegangen sein, *ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ Θεός, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔσται ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστι*, Apg. 10, 34. Auf der Versammlung in Jerusalem soll Petrus es sogar für eine Versuchung Gottes erklärt haben, auf den Nacken der Jünger ein Joch zu legen, das weder die Väter noch sie selbst zu tragen vermocht haben, und von den sämtlichen Aposteln sei der gemeinsame Beschluß gefaßt worden, als ein Beschluß des heiligen Geistes, kein weiteres Joch aufzuerlegen, d. h. die Beobachtung des mosaischen Gesetzes nicht weiter zu verlangen, mit Ausnahme einiger Punkte, bei welchen auf die Juden, mit welchen man zusammenlebte, Rücksicht zu nehmen war.

Wie Petrus auf diese Weise paulinisiert, so ist dem Paulus der Apostelgeschichte seine antithetische Schärfe ganz genommen, er hat im Grunde nichts eigentümlich Paulinisches. In den beiden größeren Lehrvorträgen, welche er nach der Apostelgeschichte zu Antiochien und Athen hält, 13, 16 f.; 17, 22 f., ist es nur der Monotheismus, welcher sich dem Polytheismus, nicht das Erlösungsbedürfnis und Erlösungsbewußtsein, das sich dem heidnischen Sünden- und Weltleben entgegenstellt. Von der paulinischen Auffassung

des Christentums, wie sie sich im Römerbrief auch dem Heidentum gegenüber ausspricht, von dem Zurückgehen auf die sittliche Wurzel der Religion findet sich hier keine Spur, selbst der Messiasglaube wird 17, 31 nur vorübergehend berührt. In der Rede 13, 16 f. tritt zwar die paulinische Lehre deutlicher hervor, aber ihr eigentlicher Gehalt wird doch nur angedeutet. Nachdem Paulus ausführlich von der früheren Leitung des israelitischen Volkes, von dem Täufer Johannes, von der Hinrichtung und Auferstehung Jesu gesprochen und seine Messianität aus dem Alten Testament erwiesen hat, fügt er B. 38 hinzu: *γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι διὰ τοῦτον ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, καὶ ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται.* Aus dieser flüchtigen Andeutung ist gewiß die paulinische Lehre von der Rechtfertigung und dem Aufhören des Gesetzes nicht abzunehmen. Diese Stelle ist überdies die einzige in der Apostelgeschichte, in welcher sich eine solche Hinweisung findet. In allen übrigen Äußerungen des Paulus treffen wir ausnahmslos nur dieselbe Ankündigung des Auferstandenen, dieselbe alttestamentliche Beweisführung für die Messianität Jesu, wie in den Reden eines Petrus. Nur über diese Frage disputiert Paulus 17, 2 f. mit den Juden in Thessalonich, indem er aus der Schrift dargethut, *ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, Ἰησοῦς,* nur hierüber verhandelt er einen Tag lang in Rom, *πείθων αὐτοὺς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἀπὸ τε τοῦ νόμου Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν* 28, 23, nur daran erinnert er die ephesinischen Gemeindevorsteher, wenn er 20, 21 die Lehre, welche er verkündigte, ohne etwas vorzuenthalten, in der *μετάνοια εἰς τὸν Θεὸν* und der *πίστις εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν*

Χριστὸν zusammenfaßt, und kaum eine leise Färbung des Ausdrucks ruft in dem εὐαγγέλιον τῆς χάριτος B. 24 dem Kundigen die paulinische Auffassung der Heilslehre ins Gedächtnis. Auch in seinen Erklärungen vor dem Synedrium 23, 6, vor Felix 24, 14, vor Festus 25, 8, vor Agrippa 26, 19f. hält er keinen anderen Gesichtspunkt fest. In allen diesen Äußerungen weist Paulus jede feindselige Beziehung seiner Lehre zum Mosaismus ab, und versichert, daß es sich zwischen ihm und den Juden durchaus nur um die Messianität Jesu, um die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in seinem Tod und seiner Auferstehung handle (vgl. 26, 22), wogegen außer seiner Polemik gegen die Gültigkeit des Gesetzes auch seine Lehre vom alleinseigmachenden Glauben nicht undeutlich verleugnet wird, wenn er 26, 20 den Inhalt seiner Lehre dahin angiebt: ἀπῆγγελλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν Θεόν, ἅξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας. Diese μετάνοια, dieses ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν Θεόν, welches in einer veränderten Handlungsweise besteht, erinnert weit mehr an die Bußpredigt des Täufers und die von ihm verlangten καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας, Luk. 3, 8, oder an das μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε des Petrus Apg. 3, 19. vgl. B. 26. 2, 38; 5, 31, als an die Lehre des Paulus vom Glauben und von der Umgestaltung des inneren Menschen.

Vergleicht man den Hauptinhalt der paulinischen Lehrvorträge der Apostelgeschichte mit dem der petrinischen, so ist deutlich zu sehen, wie beide in einem die Gegensätze neutralisierenden Lehrbegriff zusammentreffen. Alles, was eine polemische Spitze hat, wird so viel möglich zurückgestellt und es werden vorzugsweise nur diejenigen Lehren hervorgehoben, welche als der allgemein anerkannte Inhalt des christlichen Bewußtseins angesehen werden können. Daß

Heiden und Juden die gleiche Berechtigung zum messianischen Heil haben, das Gesetz eine Last sei, welche den an Jesum Glaubenden nicht auferlegt werden dürfe, beide, Heiden und Juden, nur durch die Gnade gerettet werden (wie dies auch Petrus Apg. 15, 11 erklärt): dies war durch den Paulinismus zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte schon so sehr zur stehenden Wahrheit geworden, daß darüber kein weiterer Zweifel entstehen konnte. Vergebung der Sünden wurde ohnedies als die unmittelbare Folge des Glaubens an Jesus betrachtet. Vgl. Apg. 2, 38; 3, 19; 4, 12; 5, 31; 10, 43. Auf der anderen Seite wollte man aber von der paulinischen Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung in dem Sinn, in welchem sie in den Hauptbriefen des Apostels enthalten ist, nichts wissen, und drang dagegen um so mehr auf Buße und Belehrung und die aus ihr hervorgehenden Früchte des praktischen Christentumes. So bildete sich ein Lehrbegriff, in welchem das, was im Paulinismus der spezifische, auf der höheren Bedeutung der Person Christi beruhende Inhalt des Christentumes ist, zurücktritt und das allgemein Religiöse, wie es als der geläuterte Inhalt der alttestamentlichen Religionslehre anzusehen ist, auf dieselbe Weise, wie wir dies auch im Briefe Jakobi finden, die wesentliche Grundlage bildet. In diesem Sinne wird in dem Lehrvortrag des Petrus Apg. 10, 34 f., als das Wichtigste, worauf es überhaupt in dem Verhältnis des Menschen zu Gott ankommt, hervorgehoben das *ποβεῖσθαι θεόν καὶ ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην*. Von Jesus wird gesagt, daß er vermöge seiner Frieden verkündigenden Lehre der Herr aller sei (d. h. der Juden und Heiden, deren aufgehobener Gegensatz zunächst diese *εἰρήνη* ist). Zum Messias von Gott gesalbt, sei er wohlthuend und alle vom Teufel Überwältigten heilend umhergewandert, und nach seinem Kreuzeſtod von

Gott auferweckt worden. Der wesentliche Inhalt der evangelischen Verkündigung ist neben der Vergebung der Sünden, welche der an Jesum Glaubende durch seinen Namen erhält, daß er von Gott bestimmt ist zum Richter der Lebendigen und Toten. Mit der Lehre von der Sündenvergebung als der Hauptsache dessen, was durch Christus bewirkt worden ist, schließt auch der Apostel Paulus die geschichtliche Übersicht, welche er in seinem Lehrvortrag Kap. 13 giebt, und in der Rede Kap. 17 zielt alles darauf hin, Jesum als denjenigen darzustellen, durch welchen Gott am Tage des Gerichtes die Welt mit Gerechtigkeit richten werde. Im Zusammenhang damit wird in derselben Rede 17, 30 der Hauptzweck des Christentumes in die von Gott an alle Menschen allenthalben ergangene Aufforderung zur Buße gesetzt. Je praktischer die Bestimmung des Christentums aufgefaßt und auf das selbstthätige sittliche Thun des Menschen bezogen wird, um so größeres Gewicht erhält der Gedanke an das künftige, über den sittlichen Wert des Menschen entscheidende Gericht, und die Hauptlehre des Christentums ist daher, daß Christus der Weltrichter ist. Auch hierin stimmt der Brief Jakobi, in welchem gleichfalls mit besonderem Nachdruck auf das künftige Gericht hingewiesen wird, mit dem Lehrtypus der Apostelgeschichte überein. Je mehr auf diese Weise das Specifisch-paulinische gegen das Praktisch-religiöse zurücktritt, bildete sich ein vermittelnder katholischer Lehrbegriff, in welchem die Gegensätze zwar im allgemeinen stehen blieben, aber ohne sich auszuschließen, mit dem gegenseitigen Bestreben, den Gegensätzen ihre polemische Spitze zu nehmen und in eine Mitte einzulenken, in welcher sie sich wenigstens zu einer äußerlich vermittelnden Einheit ausgleichen.

Diese Milderung und Ausgleichung des ursprünglichen Gegensatzes zeigt sich auch noch auf folgende Weise. Seine

innerste Bedeutung hat der Paulinismus darin, daß ihm Heidentum und Judentum auf der einen und Christentum auf der anderen Seite zwei prinzipiell verschiedene Sphären sind, welche wie der Gegensatz von Sünde und Gnade, von Tod und Leben, von Diesseits und Jenseits sich zu einander verhalten. Dieser scharfe Gegensatz konnte nicht mehr festgehalten werden, sobald die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung nicht mehr in dem absoluten Sinne galt, in welchem sie der Apostel Paulus behauptet hatte. Ist das ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην in jedem Volke möglich, so kann auch nicht von Heiden und Juden schlecht hin gesagt werden, daß sie nur Sünder sind. Nicht in der Beschaffenheit des Gesetzes, sofern es nur ein παιδαγωγός ist und nicht δυνάμενος ζωοποιῆσαι, wird der Grund des Gegensatzes gesucht, in welchem das Judentum zum Christentum steht, sondern in der angeborenen Verkehrtheit und Widerspenstigkeit des jüdischen Volkes. Der Antinomismus des Apostels Paulus hat sich in der Apostelgeschichte in eine Anklage gegen das Volk verwandelt. Nicht nur erscheinen die Juden in der Apostelgeschichte überall als die erklärten Feinde des Christentumes, sondern es wird auch ihre Feindschaft gegen das Christentum als eine so habituelle und in der ganzen Sinnesart des Volkes so tief wurzelnde betrachtet, daß zwischen der jüdischen Nation und dem Christentum eine ebenso große Kluft besteht, wie zwischen dem Gesetz und dem Evangelium.

Aus diesem Gesichtspunkt wird das Verhältnis der jüdischen Nation zum Christentum in der Rede des Stephanus Apg. Kap. 7 aufgefaßt. Während sonst die Apostelgeschichte von der wesentlichen Identität des Christentumes mit dem Mosaismus ausgeht und sich darauf beschränkt, in Christus die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen aufzuzeigen,

wird hier mit allem Nachdruck das Mißverhältnis hervor-
gehoben, in welches die Institutionen des Alten Testaments
in der Hand eines Volkes, wie das jüdische ist, zu einer
den Menschen über das Sinnliche zum Geistigen erhebenden
Religion kommen mußten. Der Inhalt der Rede theilt sich
in zwei einander parallel laufende Seiten: auf der einen
Seite werden die Wohlthaten aufgezählt, welche Gott von
der ältesten Zeit an dem Volk erwiesen hat, auf der anderen
wird mit ihnen das Benehmen des Volkes gegen Gott zu-
sammengestellt. Daher der Hauptgedanke der Rede: so
groß und außerordentlich die Wohlthaten waren, welche Gott
von Anfang an dem Volk zuteil werden ließ, so undankbar
und den göttlichen Absichten widerstrebend war dagegen auch
von Anfang an der Sinn des Volkes, so daß da, wo ein
ganz harmonisches Verhältniß stattfinden sollte, vielmehr
das größte Mißverhältnis hervortritt; in demselben Ver-
hältniß, in welchem Gott von seiner Seite alles gethan hat,
um das Volk an sich zu ziehen und zu sich zu erheben,
wandte sich das Volk von Gott hinweg. Zu diesem Behuf
geht der Redner in die frühere Geschichte des israelitischen
Volkes zurück, er weist nach, wie die theokratischen Insti-
tutionen schon durch die Schicksale der Patriarchen vor-
bereitet worden seien (vgl. B. 5. 7. 15 f., und χρόνος τῆς
ἐπαγγελίας B. 17), wie aber auch schon mit ihrer ersten
wirklichen Einführung, trotz ihres augenscheinlichen göttlichen
Ursprunges, die Undankbarkeit des Volkes und seine Unfähig-
keit zum Verständnis der göttlichen Führungen und Absichten
in der anfänglichen Verwerfung des Moses und dem nach-
maligen Abfall zum Götzendienste aufs Stärkste hervorgetreten
sei, die gleiche Denkweise jedoch auch an den salomonischen
Tempelbau sich geheftet habe; er schließt endlich aus dem
allem, daß es nur die Fortsetzung der früheren Widerspenstig-

keit und Herzenshärte sei, wenn die Juden Jesum ebenso verschmähen, wie sie Moses verschmäht haben (V. 37. 52), und das von Menschen erbaute Gotteshaus nebst dem Dienst in demselben der wahren Gottesverehrung ebenso vorziehen, wie die Väter in der Wüste das goldene Kalb dem lebendigen Gott vorgezogen haben (V. 41. 51). Dabei muß nun freilich vorausgesetzt werden, daß die Rede des Stephanus wenigstens in der Form ihrer Ausführung eine Komposition des Verfassers der Apostelgeschichte ist, welcher in ihr seine eigene Ansicht von dem Verhältnis der Juden zum Christentum entwickelt. Dies kann jedoch ohne Bedenken angenommen werden, da die Authentie der Rede des Stephanus auch aus anderen Gründen höchst zweifelhaft ist, und ihr Inhalt mit der Art und Weise, wie der Verfasser der Apostelgeschichte sonst das Verhältnis der Juden zum Christentum schildert, ganz übereinstimmt. Was also bei dem Apostel Paulus der allgemein menschliche Gegensatz ist, in welchem die Juden und Heiden als Sünder zum Christentum stehen, ist hier ein nationaler in der Individualität des jüdischen Volkes gegründeter, und es fällt somit das, wovon der Apostel den eigentlichen Grund in dem Wesen des Gesetzes nachzuweisen sucht, als sittliche Schuld nur auf die Seite des Volkes.

Dritte Periode.

Die Lehrbegriffe der Pastoralbriefe und der johanneischen Schriften.

1. Der Lehrbegriff der Pastoralbriefe.

Es sind uns noch zwei Lehrbegriffe übrig, welche eine eigene Periode der neutestamentlichen Theologie bilden. Wie die Schriften, welche die Quelle derselben sind, zu den spätesten des Kanons gehören, so zeigt auch der Charakter dieser Lehrbegriffe selbst, daß sie einer weiter fortgeschrittenen Entwicklungsperiode angehören. In dem einen derselben hat sich der Paulinismus nach Maßgabe der Erscheinungen, in deren Zeit die Pastoralbriefe entstanden sind, modifiziert, in dem anderen stellt sich uns ein neuer selbständiger Lehrtypus dar, in welchem Elemente der neutestamentlichen Theologie, welche bisher noch keine bestimmtere Gestalt gewonnen hatten, sich zu einer höheren Einheit zusammenschlossen.

Zu den Grundsätzen des paulinischen Christentumes bekennt sich der Verfasser der Pastoralbriefe ausdrücklich dadurch, daß er das dem Christen im Glauben an Christus zuteil gewordene Heil keinem vorangehenden Verdienst der Werke, sondern allein der Barmherzigkeit Gottes, seiner

rettenden und berufenden Gnade zuerkannt wissen will. Vgl. 2 Tim. 1, 9, wo er von der δύναμις Θεοῦ spricht, τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἀγία, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων. Tit. 3, 4: ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν Θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς, — ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Schon hier läßt sich jedoch bemerken, wie es dem Lehrbegriff dieser Briefe an einem tieferen Eingehen in den inneren Zusammenhang der paulinischen Grundbegriffe fehlt. Er will zwar die Gnade der Berufung nicht durch die Gerechtigkeit der Werke beeinträchtigt wissen, stellt aber den Werken den Glauben nicht so gegenüber, daß die Lehre vom rechtfertigenden Glauben sich als den Mittelpunkt der ganzen Heilslehre herausstellt. Auch sonst giebt sich der paulinische Geist des Verfassers in einzelnen Zügen zu erkennen, wie namentlich in der Bedeutung, welche er dem Tode Jesu giebt, 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14 u. s. w. Wenn aber der Apostel Paulus in dem Tode Jesu einen Rechtsprozeß sieht, welcher die Loskaufung von der κατὰρα νόμου bewirken soll, so hat sich dagegen Jesus nach Tit. 2, 14 deswegen für uns gegeben, ἵνα λυτρώσεται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἐαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. Der Tod Jesu befreit nicht vom νόμος, sondern von der ἀνομία, d. h. er geht nicht sowohl auf das Vergangene als auf das Künftige. Wie Paulus sagt der Verfasser dieser Briefe von Christus 2 Tim. 1, 10, er sei καταργήσας μὲν τὸν θάνατον, φωτίσας δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν, aber der Zusatz διὰ τοῦ εὐαγγελίου paßt nicht recht in die An-

schauungsweise des Apostels. Paulinisch ist ferner, wenn er Tit. 3, 5 den heiligen Geist in reichem Maße von Gott durch Christus ausgegossen werden läßt; wenn aber dabei die Wiebergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes an die Taufe geknüpft wird, so ist dies eine dem Apostel Paulus fremde Bestimmung. Noch mehr zeigt sich der vermittelnde Charakter des Lehrbegriffes dieser Briefe, oder die Verflachung des Paulinismus, wie wir sie auch in den kleineren paulinischen Briefen finden, in den positiven sittlichen Bestimmungen, welche theils mit dem Glauben zusammengestellt werden, theils an die Stelle desselben gesetzt werden. Der Glaube ist der prinzipiellen Stellung entrückt, welche er bei dem Apostel Paulus hat, wenn er mit der Liebe und andern Tugenden in eine Reihe gesetzt wird, wie dies in diesen Briefen so oft geschieht. Vgl. 1 Tim. 1, 5: τὸ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη, ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου; 1, 14: μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης; 2, 15: ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ; 4, 12: τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἀγνείᾳ; 6, 11: δίδωκε δικαιοσύνην, εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονήν; 2 Tim. 1, 13: ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 2, 22: δίδωκε δικαιοσύνην, πίστιν, ἀγάπην, εἰρήνην; vgl. 3, 10. Tit. 2, 2. Hat der Glaube nicht mehr seine zentrale Bedeutung, so muß um so mehr Gewicht auf die praktische Reliosität oder die Werke gelegt werden. Es ist daher auch in diesen Briefen von den ἔργα καλὰ oder ἀγαθὰ auf eine Weise die Rede, welche nicht für paulinisch und den paulinischen Grundsätzen entsprechend gehalten werden kann. Vgl. 1 Tim. 2, 10: θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν; 5, 10: γυνή, ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη — εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῇ ἐπηκολούθησε; 5, 25;

6, 18: ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς. Vgl. 2 Tim. 2, 21; 3, 17. Tit. 1, 16; 2, 7: περὶ πάντα σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων; 2, 14; 3, 1. 8. 14; μανθανέτωσαν — καλῶν ἔργων προΐστασθαι. In allen diesen Stellen sind es durchaus die Werke, in welche das wahre Wesen des Christentumes gesetzt wird. Ja, so sehr hat hier der paulinische Begriff der πίστις seine spezifische Bedeutung verloren, daß an die Stelle desselben der ganz allgemeine Begriff der Religiosität überhaupt gesetzt wird. Die εὐσέβεια oder θεοσέβεια ist in diesen Briefen ein sehr geläufiger Ausdruck, vgl. 1 Tim. 2, 2; 3, 16; 4, 7. 8; 6, 3. 5. 6. 11. 2 Tim. 3, 5. 12. 16. Tit. 1, 1; 2, 12.

In allem diesem ist noch nichts Charakteristisches für den Lehrbegriff dieser Briefe, es ist nur dieselbe schlaffere Auffassung des Paulinismus im Interesse einer katholisierenden, die Gegensätze vermittelnden Richtung, wie wir dies überhaupt in den pseudonymen Schriften der Kanons finden. Um ihrem Lehrbegriff näher zu kommen, müssen wir ihre polemische Seite ins Auge fassen. Sie bestreiten Häretiker, die schon damals eine sehr bedeutende Zeiterscheinung geworden waren, und keine andern gewesen sein können, als die uns bekannten Gnostiker. Was diesen Gegnern zum Hauptvorwurf gemacht wird, ist ihre Abweichung vom Glauben, daß sie, wie es 1 Tim. 1, 19 heißt, περὶ τὴν πίστιν ἐνανάγησαν, oder ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως, 1 Tim. 6, 10, περὶ τὴν ἀλήθειαν ἡστόχησαν, 2 Tim. 2, 18. Vgl. 1 Tim. 4, 1. 2 Tim 3, 8; 4, 4. Es giebt also schon einen Inhalt des Glaubens, welcher seine bestimmte feststehende Form hat, von welcher man nicht abweichen darf, einen Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie. Die letztere wird mit dem Ausdruck ἑτερο-

διδασκαλεῖν bezeichnet 1 Tim. 1, 3; 6, 3. Die Lehre, an welche man sich halten soll, ist die gesunde die *ὕγιαίνουσα διδασκαλία* 1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 9; 2, 1, der *λόγος ὑγιῆς* Tit. 2, 8, *λόγοι ὑγιαίνοντες* 2 Tim. 1, 13. Als die wahre Heilslehre kann sie keine das geistige Wohl des Menschen gefährdende Elemente enthalten. Die Irrlehre wird mit einer um sich greifenden Krankheit verglichen 2 Tim. 2, 17. Auch *ἡ καλὴ διδασκαλία* heißt die wahre Lehre 1 Tim. 4, 6, oder auch schlecht hin *ἡ διδασκαλία* 1 Tim. 6, 1. Wer sich zur falschen Lehre bekennt, ist ein *αἵρετικὸς ἄνθρωπος*, ein Häretiker, weil er im Unterschied von der allgemein angenommenen Lehre seinen eigenen selbstgewählten Weg geht, *ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὡν αὐτοκατάκριτος* Tit. 3, 10 f. Was einen solchen zum Häretiker macht, ist sein Abfall vom Glauben, von der *πίστις*. Das Wort *πίστις* bezeichnet demnach hier, was für diese Briefe besonders charakteristisch ist, nicht mehr den Glauben als subjektives Verhalten, sondern die *πίστις* ist im objektiven Sinn ein Inbegriff von Wahrheiten, welche als stehende Lehre gelten. Man vgl. über diese Bedeutung von *πίστις* 1 Tim. 4, 1; 6, 10. 21. Tit. 1, 4, wo auch von einer *κοινῇ πίστις* die Rede ist.

Hat einmal der Glaube auf diese Weise zu einem fixierten Dogma, einem bestimmten System theoretischer Überzeugungen sich gestaltet, so kann dies nicht geschehen sein, ohne daß sich eine fester geschlossene Gemeinschaft gebildet hat. Es spricht sich in diesen Briefen schon ein bestimmtes kirchliches Bewußtsein aus, und die Idee der Kirche erhält ihre dogmatische Bedeutung. *Οἶκος Θεοῦ, ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, σῶλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* sind 1 Tim. 3, 15 die den Begriff der Kirche bezeichnenden Ausdrücke. Die Grundanschauung, auf welcher der Begriff der Kirche beruht,

ist der οἶκος Θεοῦ. Wie man sich Gott in dem seiner Verehrung gewidmeten Tempel wohnend und in ihm gegenwärtig denkt, so ist auch die Kirche als die Gemeinschaft derer, welche in demselben Glauben vereinigt sind, gleichsam ein von der Gegenwart Gottes erfüllter Raum. Wenn aber die Kirche ein Pfeiler und eine Grundfeste der Wahrheit genannt wird, so ist damit gesagt, daß das, was die Kirche zur Kirche macht, die Substanz ihres Wesens ausmacht, die Lehre ist, welche als der Inbegriff der Wahrheit in ihr niedergelegt ist, und welche sie daher auch in ihrer unverfälschten Reinheit zu bewahren hat. In demselben Sinne wird 2 Tim. 2, 19 von der Kirche gesagt, zur Beruhigung gegen die, welche durch falsche Lehren, wie durch die Leugnung einer künftigen Auferstehung, vom rechten Wege abirren und manche in ihrem Glauben verwirren, daß der feste Grund Gottes unerschütterter feststehe; er hat, wie Säulen und Grundsteine mit Inschriften versehen sind, die doppelte Inschrift: 1) es kennt der Herr die ihm Angehörenden, d. h. es kann niemand zu dieser Gemeinschaft gehören, der nicht von Christus geprüft und gewählt ist, und 2) es stehe ab von Ungerechtigkeit, d. h. von Unsitlichkeit überhaupt, wozu auch die Irrlehre gehört, jeglicher, der den Namen des Herrn ausspricht. Die Kirche hat also schon ihre bestimmte Umgrenzung, und es bilden alle, die zu ihrer Gemeinschaft gehören, eine in sich geschlossene Einheit; doch ist diese noch nicht so abgeschlossen, daß nicht ein bedeutender Unterschied der Mitglieder in ihr stattfinden und selbst Irrlehrer noch in ihr sein könnten. Es giebt, wie es in demselben Zusammenhang 2 Tim. 2, 20 heißt, in einem großen Hause nicht bloß goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, die einen zur Ehre, die andern zur Unehre. Wenn nun einer sich gereinigt hat von diesen, den

Gefäßen der Unehre, den Irrlehrern und ihren Irrtümern, wird er ein Gefäß zur Ehre sein, geheiligt und nützlich dem Herrn, zu jedem guten Werk bereit. Es spricht sich hier gegen die Irrlehrer noch nicht der Regehrhaß der spätern Kirche, sondern eine mildere Ansicht aus, es wird besonders empfohlen, sie zurechtzuweisen, ob nicht vielleicht Gott ihnen geben möchte Sinnesänderung zur Erkenntnis der Wahrheit und sie zur Besonnenheit kommen aus der Schlinge des Teufels, der sie gefangen hält. Erst wenn mehrmalige Ermahnungen vergeblich gewesen sind, soll man mit einem kezerischen Menschen keine weitere Gemeinschaft haben. Alle diese gegen die Häretiker gerichteten Vorschriften zielen im Zusammenhang mit den die hierarchische Gestaltung der Kirche betreffenden Anordnungen, die der Hauptzweck dieser Briefe sind, darauf hin, die Einheit der Kirche zu realisieren und den Grundsatz festzustellen, daß Einheit im Glauben und in der Lehre die wesentliche Grundlage der Kirche ist. Daher ist nichts wichtiger, als das den Vorgesiehern besonders empfohlene Festhalten an der kirchlichen Lehre, dem *κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος* Tit. 1, 9, der *ὕγιαίνουσα διδασκαλία*, welche demnach, da es nur darauf ankommt, alles ihr Widerstreitende von ihr fernzuhalten, als eine im Wesentlichen schon fixierte gedacht werden muß.

Der Gegensatz gegen die Häretiker hat zuerst dem Dogma von der Einheit der Kirche seinen Ursprung und seine bestimmte Bedeutung gegeben. Derselbe Gegensatz hat überhaupt auf den Lehrbegriff dieser Briefe vielfach eingewirkt. Hatte der Paulinismus zuerst die einfachen Thatfachen des christlichen Glaubens zum Gegenstand der Reflexion und Spekulation gemacht, und seine Antithese gegen das Judenthum auf dem Wege einer dialektischen Polemik durchgeführt, so halten dagegen die Pastoralbriefe für nötig, vom

Streit abzumahnern, und wiederholt einzuschärfen, daß das Wesen der christlichen Religiosität nicht in spitzfindigen Spekulationen, sondern in der praktischen Anerkennung der Grundwahrheiten der Religion, im Glauben und in der Liebe bestehe. So beginnt gleich der erste Brief an Timotheus mit der Aufforderung, *μη̃ ε̃τεροδιδασκαλεῖν, μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει*, man soll sich nicht halten an Mythen und überschwängliche Genealogien, welche mehr Streitfragen zum Vorschein bringen, als daß sie die im Glauben anzuerkennende Religionsökonomie Gottes erkennen lassen, das Ziel der Verkündigung aber sei Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltm Glauben. Vgl. 2 Tim. 2, 14. 22. Tit. 3, 9. Die Vergleichung dieser Stellen zeigt, wie das Transcendente der gnostischen Spekulation auch den Pauliner von der Notwendigkeit überzeugte, auf das Praktische zu dringen. Der Paulinismus hatte selbst in seinem Gegensatz gegen das Gesetz und das Judentum ein der Gnosis verwandtes Element. Um so mehr lag es, als die Gnosis in das Häretische überging, in dem Interesse des Paulinismus, eher einzulenken, als mit der Gnosis Hand in Hand zu gehen. Die Mißbilligung der *μάχαι νομικαί* Tit. 3, 9, der Disputationen über den religiösen Wert des Gesetzes und des Alten Testaments, sowie die ausdrückliche Erklärung, *ὅτι καλὸς ὁ νόμος* 1 Tim. 1, 5, sollen dem paulinischen Antinomismus sein Bedenkliches nehmen. Dieselbe Tendenz scheint auch die Stelle zu haben, die von jeher als klassischer Ausspruch für das Inspirationsdogma galt, 2 Tim. 3, 16. Wenn hier mit besonderem Nachdruck gesagt wird, jegliche Schrift der zuvor genannten *ἱερὰ γράμματα*, unter welchen in jedem Fall vorzugsweise das Alte Testament zu verstehen

ist, sei von Gott eingegeben und nützlich zur Ehre, zur Überführung, zur Zurechtweisung, zur Zucht in der Gerechtigkeit, so scheint hier absichtlich ein anerkennendes Zeugnis für das von den Gnostikern hauptsächlich auch auf paulinischer Grundlage so sehr herabgesetzte Alte Testament ausgestellt zu werden. Und wie auf das Praktische besonders Gewicht gelegt wird, so soll die Ermahnung, sich an die *ιερά γράμματα* zu halten, als die *δυνάμενα σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* auf die biblische Grundlage der christlichen Religiosität hinweisen.

Die Antithese gegen die Gnosis läßt sich hier nicht wohl verkennen, es giebt aber überhaupt nichts Charakteristisches im Lehrbegriff dieser Briefe, wobei nicht die Einwirkung der Gnosis sich nachweisen ließe. In dieser Hinsicht ist hier besonders die Lehre von Gott zu erwähnen. In mehreren Stellen dieser Briefe zeigt sich das Bestreben, das absolute Wesen Gottes hervorzuheben und in prägnanten Prädikaten auszusprechen, wie namentlich in den beiden Dogologieen des ersten Briefes 1, 17: *τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ θεῷ τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν*; 6, 15: *ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, καὶ κέριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται, ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν*. Emphatische und gehäufte Prädikate dieser Art, welche alle nur den Begriff des absoluten Wesens der Gottheit ausdrücken sollen, sind ganz der Weise der Gnostiker gemäß, einige derselben haben auch eine nähere Verwandtschaft mit gnostischen Vorstellungen, wie *βασιλεὺς τῶν αἰώνων, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*. Solche Prädikate, deren sich hauptsächlich die Gnostiker bedienten, eigneten sich auch die kirchlichen Schriftsteller an, da sie im

Gegensatz gegen die Gnostiker und die Angriffe derselben auf den alttestamentlichen Anthropomorphismus und Anthropopathismus nichts mehr zu vermeiden hatten, als eine zu sinnliche Vorstellung von dem Wesen der Gottheit. Antithetisch gegen die Gnosis ist dagegen wieder die Bestreitung der Ansicht, daß es eine unreine Schöpfung gebe. Wenn von den Häretikern dieser Briefe gesagt wird, daß sie zu heiraten verbieten und sich der Speisen zu enthalten gebieten, welche Gott geschaffen zum Genuß mit Dankagung für die Glaubigen, und die, so die Wahrheit erkannt haben, 1 Tim. 4, 3, so bezieht sich dies deutlich auf den gnostischen Dualismus und den gnostischen Widerwillen gegen die materielle Schöpfung als eine unreine. Im Gegensatz gegen diesen Dualismus wird gesagt, jegliches Geschöpf sei gut (*πάν κτίσμα καλόν*) und nichts verwerflich, wenn es mit Dankagung genossen werde, denn es werde geheiligt durch Gottes Wort und Gebet, 1 Tim. 4, 4, alles sei rein den Reinen, den Befleckten aber und Unglaubigen sei nichts rein, sondern befleckt sei ihr Sinn und Gewissen. Kann die materielle Welt als eine unreine, nicht als das Werk Gottes betrachtet werden, so muß sie einem von Gott verschiedenen Prinzip zugeschrieben werden, es liegt daher in dieser gnostischen Weltansicht unmittelbar die gnostische Trennung des Welt schöpfers von dem höchsten Gott. Die Widerlegung dieses der absoluten Idee Gottes widerstreitenden Dualismus ist es nun, wenn behauptet wird, es sei in der materiellen Welt nichts so unrein, daß es nicht für ein Werk Gottes gehalten werden könne, alles Geschaffene sei als solches auch gut. Wie in dieser Beziehung die christliche Idee Gottes gegen den gnostischen Dualismus gerechtfertigt werden mußte, so gab auch der gnostische Partikularismus eine Veranlassung, das Absolute der Gottesidee festzuhalten.

Es ist auffallend, wie angelegentlich in mehreren Stellen dieser Briefe die Universalität der Gnade Gottes in Christus hervorgehoben wird. Die Hauptstelle ist 1 Tim. 2, 3: τοῦτο γὰρ καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Εἰς γὰρ Θεός, εἷς καὶ μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Vgl. 4, 10: Gott ist σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων. Tit. 2, 11 ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις. Diese nachdrücklichen Erklärungen setzen die entgegengesetzte Behauptung voraus, daß die erlösende und seligmachende Gnade Gottes nicht allen Menschen bestimmt sei. Sie liegt in der bekannten Unterscheidung, welche die Gnostiker zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern machten. Da nur die selig werden, oder in das Lichtreich aufgenommen werden können, welche das pneumatische Lichtprinzip in sich haben, so kommt dies auch nur den Pneumatikern zu, und es giebt demnach ein von Natur selig werdendes Geschlecht, einen Partikularismus, welcher alle, die nicht in diese Klasse gehören, von der Seligkeit ausschließt. Die Antithese gegen diesen gnostischen Partikularismus giebt sich noch besonders dadurch zu erkennen, daß dem σωθῆναι ausdrücklich das ἐλθεῖν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας gleichgesetzt wird. Denn eben darauf stützten ja die Gnostiker ihren Partikularismus, daß sie die einzige Bedingung der Seligkeit, die γῶσις, oder, wie in diesen Briefen wiederholt gesagt wird, die ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας (2 Tim. 2, 25) als den speziellen Vorzug einzelner, einer bestimmten Klasse betrachteten. Das Charakteristische des Lehrbegriffes dieser Briefe liegt demnach hauptsächlich in der Lehre von Gott. Es zeigt sich hier das theils durch die Gnosis angeregte, theils im Interesse des

christlichen Bewußtseins sich in Antithese zu ihr setzende Streben, die absolute Idee Gottes so festzuhalten, daß weder im Reiche der Natur noch im Reiche der Gnade eine mit ihr unvereinbare Schranke stehen bleibt. Aus diesem Gesichtspunkt ist auch die mit dieser Auffassung der Idee Gottes eng zusammenhängende Christologie dieser Briefe zu betrachten.

Charakteristisch ist in dieser Beziehung, daß in diesen Briefen so oft Gott selbst zum Hauptsubjekt der erlösenden Thätigkeit gemacht wird. Schon Schleiermacher hat den Ausdruck *θεὸς σωτὴρ* 1 Tim. 2, 3. Tit. 3, 4 als eine nur diesen Briefen eigene Bezeichnungsweise bemerkt gemacht. Ebenso eigentümlich ist, daß die in dieser Beziehung sich äußernde Thätigkeit Gottes mit Ausdrücken bezeichnet wird, welche die Epoche des Christentumes mit einem plötzlich erschienenen Licht vergleichen, sie als eine Epiphanie Gottes darstellen. *Ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις*, Tit. 2, 11, *ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία* (auch diese den Begriff der Güte und Liebe so stark hervorhebenden Ausdrücke sind bezeichnend) *ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ*, Tit. 3. 4. Wenn nun gleich neben Gott auch Christus selbst *σωτὴρ* und seine Erscheinung eine *ἐπιφάνεια* genannt wird, 2 Tim. 1, 10; 4, 1. 8, so haben doch diese beiden Begriffe des *σωτὴρ* und der *ἐπιφάνεια*, wie sie im Zusammenhang dieser Briefe sich finden, immer etwas eigentümliches, das man sich gleichfalls nur aus dem Einfluß der Gnosis erklären kann. Der Begriff des *σωτὴρ* hatte überhaupt bei den Gnostikern eine besondere Bedeutung, und wenn mit dem Ausdruck *ἐπιφάνεια* nur der Begriff eines plötzlich erscheinenden Lichtes verbunden werden kann, so ist ganz dies auch der Anschauungsweise der Gnostiker gemäß, welche in Ansehung des Christentumes beson-

ders das Unvermittelte seines Eintrittes in die Welt hervorhoben, und abstrahierend von allem, was die Person Jesu vor der Taufe betraf, das Christentum als ein neues Moment des allgemeinen Weltentwicklungsprozesses, als eine neue Erscheinung des in ihm sich offenbarenden absoluten Geistes auffaßten. Aus dieser Sphäre scheinen wenigstens diese Ausdrücke genommen zu sein. Auch die Zukunft Christi zum Gericht wird ἐπιφάνεια genannt, 1 Tim. 6, 14. Wie man sich diese als eine plötzlich eintretende dachte, so verband man diese Vorstellung auch mit der ersten ἐπιφάνεια, als einer unmittelbaren Offenbarung Gottes.

Was nun aber die Person Jesu selbst betrifft, so kommen hier zwei Stellen in Betracht 1 Tim. 2, 5 und 3, 16. Nach der erstern Stelle ist wie ein Gott, so auch ein Mittler Gottes und der Menschen, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, der sich selbst zum Lösegeld für alle gegeben hat. Hier wird demnach Christus, ungeachtet seines Mittleramtes, sehr bestimmt Mensch genannt, und es kann demnach in jedem Fall nur das Menschliche als das Substantielle seiner Persönlichkeit gedacht werden, wodurch diese Christologie ihren paulinischen Standpunkt in seinem Unterschied von dem johanneischen behauptet. Gleichwohl würde das Subjekt der Persönlichkeit Christi nicht bloß ἄνθρωπος, sondern auch Θεὸς sein, wenn in der zweiten Stelle Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ die richtige Lesart wäre. Da nun aber nach kritischen Gründen δε oder δ zu lesen ist, so kann als Gegenstand des allgemein als groß anerkannten Geheimnisses der christlichen Religion nur überhaupt der bezeichnet sein, welcher im Fleisch erschien, im Geist gerechtfertigt wurde, d. h. vermöge des höhern geistigen Prinzipes, das in ihm war, als der legitimiert wurde, der er war, wie ja πνεῦμα überhaupt das Prinzip der Messianität ist. Ἐφανερώθη ἐν

σαρκὶ kann in Vergleichung mit 2, 5 nur heißen, er war an sich Mensch, trat als Mensch auf, nur liegt darin schon der Begriff der ἐπιφάνεια, von welcher zuvor die Rede war, weil aber das φανεροῦσθαι ein φανεροῦσθαι ἐν σαρκὶ war, mußte er als der Träger der göttlichen Offenbarung ἐν πνεύματι δικαιοῦσθαι, wobei wohl hauptsächlich an die Auferstehung zu denken ist, oder auch an die Erscheinung bei der Taufe. In diesen drei Paaren von Sätzen scheint absichtlich das eine Glied mehr gnostisch, das andere mehr antignostisch zu lauten. Das φανερωθῆναι ἐν σαρκὶ mußte vor allem gegen die Gnostiker geltend gemacht werden, das δικαιοθῆναι ἐν πνεύματι ist dagegen mehr gnostisch, besonders wenn man es auf die Taufe bezieht. Dem auf die Geisterwelt sich beziehenden ὁφθῆναι ἀγγέλοις, wobei die gnostische Vorstellung verglichen werden kann, nach welcher Christus durch die Reiche der Engel hindurchging, um zum Pleroma, zu dem ἀναληφθῆναι ἐν δόξῃ zu gelangen, entspricht das in der sinnlichen Welt geschehene κηρυχθῆναι ἐν ἔθνεσι, und völlig analog ist das Verhältniß der beiden folgenden Sätze ἐπιστεῦθαι ἐν κόσμῳ und ἀνελήφθαι ἐν δόξῃ, so daß durch jeden dieser Sätze so viel möglich auf gleiche Weise dem orthodoxen und dem gnostischen Interesse genügt werden soll, indem Christus ebenso sehr nach seinem Verhältniß zur idealen geistigen Welt, die die Gnostiker vorzugsweise ins Auge faßten, als nach seinem Verhältniß zur realen Wirklichkeit, deren historischen Boden die Orthodoxen im Gegensatz gegen die Gnostiker festhalten mußten, betrachtet wird. Die Hervorhebung und Zusammenstellung dieser christologischen Momente nähert sich schon der Form eines Symboles. In antignostischem Interesse wurden ja auch die ersten Symbole abgefaßt und in sie namentlich auch die 1 Tim. 6, 13 erwähnte Bestimmung, die unter

Pontius Pilatus geschehene Kreuzigung aufgenommen. Bei allen diesen für den Lehrbegriff dieser Briefe charakteristischen Zügen läßt sich nicht wohl verkennen, wie sehr er in den Ideenkreis der Gnostiker hinübergreift, aber auch wie schwankend seine Haltung dadurch ist, daß er von der Gnosis ebenso angezogen als abgestoßen wurde. Am meisten fällt dies bei der Frage auf, wer denn eigentlich das Subjekt aller der christologischen Sätze 1 Tim. 3, 16 ist. Mensch wird zwar Christus ausdrücklich genannt, aber von einem menschlichen Subjekt kann doch eigentlich nicht gesagt werden *ἐπαυξάνθη ἐν σοφίᾳ*. Es paßt dies nur für ein höheres übermenschliches Wesen, für einen Mon der Gnostiker. Da die Pastoralbriefe von ihrem paulinischen Standpunkt aus dazu noch nicht fortzugehen wagten, so mußte hier noch eine Lücke bleiben, man weiß nicht recht, wer denn das Subjekt der Christologie ist. Ein bloßer Mensch scheint es nicht sein zu können, und doch fehlt noch die Kategorie für ein anderes Subjekt. Hier mußte also noch ein weiterer Fortschritt der neutestamentlichen Theologie geschehen zu der höheren Stufe, auf welche wir ihr noch zu folgen haben.

2. Der johanneische Lehrbegriff.

In ihm erreicht die neutestamentliche Theologie ihre höchste Stufe und ihre vollendetste Form. Vergleicht man den johanneischen Lehrtypus mit den bisher dargestellten Lehrbegriffen, so ist leicht zu sehen, wie er sie alle zu seiner Voraussetzung hat, und in ihm erst sich ausgleicht und abschließt, was bisher immer noch einen Punkt offen lies, auf welchem ein weiterer Schritt zur Einheit des Ganzen geschehen konnte.

Die Grundidee, in welcher der johanneische Lehrbegriff seine Einheit und das Prinzip seiner Entwicklung hat, ist in dem Prolog des Evangeliums so klar ausgesprochen, daß er sich uns sogleich in seiner hohen übergreifenden Bedeutung darstellt. Es ist die Idee des Logos, der im Anfang war, bei Gott war, selbst Gott war, durch welchen alles geworden ist, der das Prinzip des Lebens und des Lichtes der Menschen ist. Als der fleischgewordene Logos ist er ein und dasselbe Subjekt mit dem Menschen Jesus. Die Christologie des neuen Testaments hatte von Anfang an die Tendenz, Jesu als dem Sohn Gottes eine höhere über das Menschliche hinausgehende Bedeutung zu geben, sie hatte ihm schon Präexistenz und Welterschöpfung als die ihm eigentümlichen Prädikate beigelegt; den höchsten Ausdruck aber für alles, was in Hinsicht der Person Christi den Inhalt des christlichen Bewußtseins ausmacht, hat sie nun erst in dem Begriff des Logos gefunden, mit welchem dasselbe Subjekt, das seiner äußern zeitlichen Erscheinung nach der Mensch Jesus ist, als ein in der unmittelbarsten Beziehung zu Gott stehendes selbständiges göttliches Wesen, ja selbst als Gott bezeichnet wird. In dem Satze: Θεὸς ἦν ὁ λόγος kann Θεὸς nur als Prädikat des Subjekts ὁ λόγος genommen werden, der Logos ist also, wenn auch nicht als der absolute Gott, doch als Gott, als göttliches Wesen prädicirt. Schon im Begriffe des Logos und in der ganzen Beschreibung, die von ihm gegeben wird, liegt es, daß er nur als ein für sich bestehendes göttliches Wesen gedacht werden kann, es weist darauf auch noch besonders dies hin, daß von ihm gesagt wird, er sei πρὸς τὸν Θεὸν gewesen, sei ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Die eigene Verbindung von εἶναι mit εἰς und πρὸς mit dem Accusativ soll das Sein des Logos bei Gott nicht bloß als ein ruhen-

des, sondern als ein thätiges bezeichnen, der Logos ist in steter Thätigkeit und Bewegung, und das Objekt seiner Thätigkeit und Bewegung ist das Wesen Gottes; sein immanentes Verhältniß zu Gott ist dadurch ausgedrückt, daß er als der *ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* der gleichsam zum Herzen Gottes sich bewegende ist, und alles, was ihn von Gott trennt und unterscheidet, in der Einheit mit ihm aufzuheben sucht. Eben dies setzt aber auch voraus, daß er sich zugleich seines persönlichen Unterschiedes von Gott bewußt ist. Das Absolute seines Wesens liegt daher in dem Ineinandersein dieser beiden Momente, daß sein Verhältniß zu Gott ebenso sehr der Unterschied in der Einheit, als die Einheit im Unterschied ist. Daß nun aber der Verfasser des Evangeliums die höhere göttliche Würde, die er Jesu beigelegt wissen wollte, so einfach und schlechthin mit dem Begriffe Logos bezeichnete, läßt sich nur daraus erklären, daß diese Idee dem Ideenkreise der Zeit und Lokalität, in welcher das Evangelium erschien, gar nicht fremd war. Es ist bekannt, welche Bedeutung die Logosidee schon in der alexandrinischen Religionsphilosophie hatte. Es wäre gegen alle geschichtliche Analogie, wenn man annehmen wollte, der Evangelist sei ohne alle Beziehung zu den Zeitvorstellungen, der damals so weit verbreiteten Logosidee, auf seine Lehre vom Logos gekommen. Diese Verwandtschaft seiner Idee mit der alexandrinischen Religionsphilosophie kann man ohne Bedenken zugeben, wenn man nur genauer bestimmt, was er der Natur der Sache nach allein aus ihr genommen haben kann. Nicht den Inhalt; denn wenn er es nicht zuvor schon als eine wesentliche Bestimmung des christlichen Bewußtseins angesehen hätte, Christus seiner höhern Würde nach in das Identitätsverhältniß zu Gott zu setzen, das der Logosbegriff ausdrückt, so hätte er nicht auf den Gedanken

kommen können, diese gangbare Zeitvorstellung auf Christus überzutragen. Es soll also damit eigentlich nur dies gesagt werden: wenn die höhere Würde, welche das christliche Bewußtsein Christus beilegt, auf ihren bestimmten Begriff und Ausdruck gebracht werden soll, so kann dies auf keine adäquatere Weise geschehen, als durch den Logosbegriff, wobei als vermittelnde Vorstellung auch noch dies mitgewirkt haben kann, daß die christliche Lehre, deren Urheber Jesus ist, λόγος, der λόγος Θεοῦ genannt wurde, wie ja Jesus auch in der Apokalypse der λόγος Θεοῦ heißt. Die Bedeutung Wort, d. h. Offenbarungsorgan, muß im Begriffe des Logos immer festgehalten werden, da λόγος auch Vernunft nur insofern heißt, als das Denken auch ein Reden ist. Aber auch zu dem gnostischen Ideenkreise und namentlich der gnostischen Monenlehre, in welcher dieselben Begriffe, die wir hier haben, in einer ganz analogen Verbindung vorkommen, λόγος, ζῶη, φῶς, πλήρωμα, χάρις, ἀλήθεια, steht der johanneische Prolog in einer sehr nahen Beziehung und die ganze Anschauungsweise, die ihm zugrunde liegt, hat einen der gnostischen verwandten Charakter.

Es fragt sich nun hier zunächst, in welchem Verhältnis der Logos zu Gott steht, und wie sich der Evangelist das Wesen Gottes überhaupt dachte? Der Prolog selbst nennt den Logos den μονογενῆς, den μονογενῆς υἱός, und sagt von Gott: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενῆς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο 1, 18. Gott hat niemand je gesehen, weil das Wesen Gottes überhaupt über alles Endliche absolut erhaben und seiner Natur nach unsichtbar ist. Ist Gott an sich unsichtbar, so liegt schon darin, daß nichts Körperliches von Gott prädicirt werden kann, sein Wesen im Gegensatz gegen alles Körperliche ein rein geistiges ist. Es wird aber auch

ausdrücklich die Geistigkeit Gottes auf eine so unmittelbare und bestimmte Weise ausgesprochen, wie wir dies vor unserem Evangelisten nirgends finden. *Πνεῦμα ὁ Θεός*, sagt er in der in dieser Beziehung Epoche machenden Stelle 4, 24. Geist ist Gott, und die, die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Die Geistigkeit wird hier vom Wesen Gottes in einem so emphatischen Sinn ausgesagt, daß mit ihr auch die räumliche Beschränkung der Gottesverehrung, wie der Kultus zu Jerusalem und auf Garizim, unvereinbar ist. Geist und Gott sind somit schlecht-hin identische Begriffe, alles, worin das absolute Wesen Gottes besteht, hat nur darin seinen Grund, daß Gott Geist ist. Hat man bisher den Geist nur als eines der vielen Prädikate des Absoluten angesehen und von einem Geiste Gottes gesprochen, um Gott das Höchste zuzuschreiben, was er nach außen mittheilen kann, so ist es nun zum bestimmten Bewußtsein gekommen, daß man sich vom Wesen Gottes überhaupt keine Vorstellung machen kann, wenn man nicht schlecht-hin von ihm sagt, daß er Geist sei. In diesem Begriff haben alle Beziehungen, in welchen das Wesen Gottes als ein absolutes aufgefaßt wird, ihre Einheit. Ist Gott Geist, so ist er seinem Wesen nach unsichtbar, das eine ist nur der negative, das andere der positive Ausdruck. Wird von Gott gesagt, daß ihn niemand je gesehen habe, so wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß er auf geistige Weise gesehen werden kann, und ein Objekt des vorstellenden und denkenden Bewußtseins ist. Parallel mit 1, 18 ist die Stelle 14, 8. Wenn hier Philippus Jesum bittet, ihm den Vater zu zeigen, und Jesus sich selbst allein für die sichtbare Erscheinung Gottes erklärt, so liegt hierin, daß Gott überhaupt nur auf geistige Weise gesehen werden kann.

Wie in diesen Stellen das Wesen Gottes als reine Geistigkeit bestimmt wird, so scheint er in der Stelle 5, 17, in welcher ein fortdauerndes ἐργάζεσθαι von Gott ausgesagt wird, als absolute Thätigkeit prädicirt zu werden. Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι, hält Jesus den Juden entgegen, welche ihn wegen seiner Heilung am Sabbat tadelten. Er identifizirt sein ἐργάζεσθαι mit dem ἐργάζεσθαι Gottes, um dadurch sein Thun am Sabbat zu rechtfertigen. Nun hat ja aber Gott am Sabbat geruht, wie kann also Jesus für das Gegentheil der Ruhe, für die Thätigkeit am Sabbat sich auf Gott berufen? Man sagt gewöhnlich, der Ausspruch Jesu solle die falsche, durch die göttliche Sabbatsruhe veranlaßte Meinung, wie wenn Gott seit der Schöpfung ruhte, durch die Idee der fortgehenden schöpferischen oder erhaltenden Thätigkeit Gottes berichtigen. Allein die Meinung, daß Gott seit der Schöpfung ruhe, konnten die Juden eigentlich nicht haben; daß Gott wenigstens durch die Erhaltung der Welt fortgehend thätig sei, die Sabbatsruhe also nur auf das Aufhören der unmittelbaren Schöpfungsthätigkeit sich beziehe, konnten die Juden nicht leugnen. Die Voraussetzung, von welcher aus Jesus argumentiert, kann also nur diese sein: Wie es bei Gott keinen Stillstand seiner Thätigkeit giebt, so kann auch der Sohn auf keine andere Weise thätig sein und muß daher auch am Sabbat wirken. Aber für Gott gab es ja einen Stillstand seiner Thätigkeit, wenn er am Sabbat ruhte, und wenn er wegen dieser Ruhe den Sabbat einsetzte, so haben die Juden recht, daß das ἐργάζεσθαι am Sabbat kein göttliches ἐργάζεσθαι ist. Es handelt sich hier ja um eine Handlung am Sabbat. Veruft man sich nun für das, was man am Sabbat thun oder nicht thun darf, auf Gott, so kann doch das bestimmende Moment nur die Ruhe

Gottes am Sabbat sein. Behauptet dagegen Jesus, daß die Thätigkeit Gottes keinen Stillstand habe, so ist klar, daß er auch keine Ruhe Gottes am Sabbat annimmt, und den Sabbat nicht als göttliches Institut anerkennt. Es ist demnach der Standpunkt der absoluten Gottesidee, auf welchen das Evangelium sich stellt, auf welchem jede besondere göttliche Thätigkeit in der Allgemeinheit eines überzeitlichen Wirkens aufgeht. Nur aus diesem Grunde kann es ein solches Ruhen von der Arbeit, wie im Alten Testament von Gott als dem Schöpfer der Welt erzählt wird, für den höchsten, durch Christus geoffenbarten Gott gar nicht geben. Nur deshalb kann auch sein Gesandter in seinem Wirken an den jüdischen Sabbat nicht gebunden sein. Es ist schwer zu sagen, wie derselbe Sabbat, welcher von Gott feierlich eingesetzt worden ist, hier als für Gott nicht existierend dargestellt werden kann; so viel ist aber doch wohl außer Zweifel, daß das ἐργάζεσθαι Gottes über den Sabbat gestellt wird, weil das Wesen Gottes überhaupt nur als absolute Thätigkeit gedacht werden kann. Es ist also auch dies ein zum johanneischen Gottesbegriff gehörendes Moment, in welchem gleichfalls die absolute Erhabenheit Gottes über alles Endliche ausgesprochen werden soll.

Je transcender aber das Wesen Gottes ist, um so mehr liegt in dieser Transcendenz die Notwendigkeit eines das Verhältnis Gottes und der Welt vermittelnden Wesens. Dies ist der Begriff des Logos als des göttlichen Offenbarungsorganes. Ein solches kann er aber nur sein in seiner unmittelbaren Einheit mit Gott. Nur als der *μονογενὴς υἱός*, *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* kann er ἐξηγεῖσθαι, offenbaren und aussprechen, was ohne ihn in dem an sich seienden absoluten Wesen Gottes für die Menschen verschlossen ist. In dieser Identität mit Gott ist er der *μονογενὴς*

παρὰ πατρὸς, 1, 14, der μονογενὴς υἱὸς, 1, 18. Da er ausdrücklich Θεὸς genannt wird, so kann auch durch υἱὸς nur seine Wesensgemeinschaft mit Gott ausgedrückt sein. Im Begriffe des Sohnes liegt von selbst der Begriff der Zeugung. Er ist nicht geschaffen, wie die Welt und alles was ist, durch ihn geschaffen ist, sondern gezeugt, und der υἱὸς Θεοῦ hat daher im johanneischen Evangelium eine ganz andere Bedeutung als bei den Synoptikern. Was die γεγεννημένοι ἐκ Θεοῦ, 1, 13. 14, auf relative Weise sind, ist er als μονογενὴς auf absolute. Daher ist auch Gott auf eine ganz eigentümliche Weise sein Vater, πατὴρ ἴδιος, 5, 18. Auch, 10, 36, wo die Behauptung Jesu, daß Gott sein Vater ist, bei den Juden den Vorwurf der Gotteslästerung hervorrufen, weil er sich, obgleich Mensch, zu einem Gott mache, kann mit beidem nur dasselbe gesagt sein. Jesus ist deshalb Gott, weil er aus Gott gezeugt, aus seinem Wesen hervorgegangen ist. Man kann nicht so geradezu sagen (vgl. Röstlin, Joh. Lehrb. S. 92), daß das Evangelium die Art und Weise des Ursprunges so ganz und gar nicht andeute, daß sich über die Entstehung des Logos bei Johannes nichts finde; er sei eben von jeher bei dem Vater, und es handle sich somit nur darum, seine gegenwärtige gegebene Beziehung zum Vater kennen zu lernen. Der Evangelist sagt hierüber wenigstens so viel, als er, ohne in eine weitere metaphysische Erörterung einzugehen, auf seinem evangelischen Standpunkt sagen konnte. Alles, was hierüber zu sagen ist, enthält der Begriff des υἱὸς, sofern in ihm das Verhältniß des Sohnes zum Vater als die vollkommenste Wesensidentität gedacht wird. Einheit und Gleichheit mit Gott ist der Grundbegriff dieses Verhältnisses. Der Logos ist als Sohn so sehr mit dem Vater eins, daß er eigentlich nur die konkrete Erscheinung des Vaters ist. Wer mich

sieht, läßt der Evangelist Jesum sagen, 14, 9; vgl. 12, 45, der siehet den Vater. Ich und der Vater sind eins, 10, 30, vgl. B. 38, ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ, κἀγὼ ἐν τῷ πατρὶ, in demselben Sinn, in welchem er, 17, 21, zu den Jüngern sagt: ἵνα πάντες ἐν ὧσι, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ, κἀγὼ ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ὧσιν. Aus dieser Stelle ist hauptsächlich zu sehen, welcher Art diese Einheit ist. Der Vater und der Logos oder der Sohn sind zwar zwei verschiedene Personen, jeder von beiden hat sein persönliches Selbstbewußtsein, aber der persönliche Unterschied ist dadurch aufgehoben, daß jeder von beiden in dem Ich des andern sein eigenes persönliches Ich erkennt. Die Einheit, welche beide verbindet, kann daher in letzter Beziehung nur als eine moralische bestimmt werden. Jeder von beiden weiß sich mit dem andern so eins und fühlt sich mit ihm so unzertrennlich verbunden, daß in keinem von beiden auch nur der Gedanke einer Verschiedenheit entstehen kann. Jeder giebt sein eigenes Selbst an das des andern hin, und läßt sein eigenes Selbstbewußtsein in dem des andern aufgehen. Vermöge dieser Wesensidentität kommen dem Logos oder Sohn, da er, wenn auch nicht der μόνος Θεός, doch Θεός ist, auch in seiner menschlichen Erscheinung wahrhaft göttliche Attribute zu. Wie der Vater auf absolute und ursprüngliche Weise das Leben in sich hat, so auch der Sohn durch Mitteilung des Vaters, 5, 26. Wenn auch das eine das andere aufzuheben und nicht beides zugleich sein zu können scheint, Mitteilung und Absolutheit, so muß doch im Sinne des Evangeliums gesagt werden, daß auch der Sohn auf absolute Weise das Leben in sich hat. Er greift mit der absoluten Machtvollkommenheit des Vaters in die natürliche Ordnung der Dinge ein, und seine wunderbaren Werke, seine ἔργα, sind der unmittelbare Reflex der Wirksamkeit

Gottes. Für den Logos giebt es ferner keine Schranken des Wissens, er ist, wie Gott allwissend. Sein Wissen umfaßt zunächst alle himmlischen Dinge, τὰ ἐπουράνια, 3, 12, die er durch eigene Anschauung erkannt hat, 3, 32; 8, 38, aber auch das Irdische, die gesamten Gedanken, Gefinnungen und Entschlüsse der Menschen. Dieses Wissen zeigt sich bei der Begegnung Nathanaels, 1, 49 f., ferner, 2, 25; 4, 19; 6, 64, wo wiederholt hervorgehoben wird, daß Jesus das, was man sonst nur auf empirischem Wege wissen kann, in sich selbst wußte, ἐν ἑαυτῷ. Vgl. auch 11, 4. 15, wo er von Anfang voraus weiß, welchen Ausgang die Krankheit des Lazarus nehmen wird. Für sein höheres übermenschliches Wissen giebt es absolut keine Schranken, weder in räumlicher noch in zeitlicher Ferne, weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft, weder äußerlich noch innerlich. Ganz im Sinne des ursprünglichen Evangeliums sagt Petrus, 21, 17: Herr du weißt alle Dinge u. s. w. Indem der Logos so auch in seiner irdischen Erscheinung die Erhabenheit seines göttlichen Wesens offenbart, so zeigt er ebendamt im Gegensatz zu allem andern die Gleichheit seines Wesens mit Gott.

In seiner Einheit mit Gott ist der Logos das höchste Offenbarungsorgan. Indem er nun aber auf diese Weise seine Wirksamkeit in der Welt und Menschheit äußert, hat er als das Prinzip des Lebens und des Lichtes der Menschen seinen Gegensatz an der Finsternis. Dabei fragt sich nun, wie dieser Gegensatz zu nehmen ist, ob als ein ethischer, in der Freiheit des Menschen gegründeter, oder als ein metaphysischer, somit absoluter. Für das erstere spricht, daß der Logos nur, sofern er das Licht der Menschen ist, 1, 4, als das in der Finsternis leuchtende Licht mit der Finsternis in Berührung kommt, für das letztere, daß die Finsternis schon ihrem Begriffe nach eine die Freiheit bedingende

Macht zu sein scheint. Es ist neuestens sehr entschieden die Behauptung aufgestellt worden, das johanneische Evangelium habe eine dem gnostischen Dualismus ganz analoge Weltansicht. Die Lehre von einer Verschiedenheit der menschlichen Naturen im johanneischen Evangelium könne nur dann geleugnet werden, wenn man den Mut habe, alle diejenigen Stellen, welche den Gegensatz des Guten und Bösen, des Lichtes und der Finsternis in seiner ganzen Schärfe darstellen, das verschiedene Verhalten der Menschen in Beziehung auf die christliche Offenbarung auf eine objektiv begründete Notwendigkeit zurückführen, einen prinzipiellen Unterschied von vorn herein in die menschlichen Naturen setzen, willkürlich hinweg zu erklären. Nur der Vorstellung einer von entgegengesetzten Prinzipien herrührenden ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen lassen sich alle Ausdrücke des Evangeliums einreihen, in welchen von dem Gegensatz des Guten und Bösen unter den Menschen die Rede ist. Wenn Jesus, 3, 6, die Notwendigkeit der Geburt durch das Wasser und den Geist dadurch rechtfertige, daß das aus dem Fleisch Gezeugte Fleisch, das aus dem Geist Gezeugte Geist ist, so sei offenbar, daß τὸ γεγεννημένον nicht eine Seite der menschlichen Natur, sondern diese vollständig bezeichne, und daß somit nicht die menschliche Natur nach ihren beiden Seiten, der geistigen und der leiblichen, sondern die Menschheit nach zwei entgegengesetzten Klassen unterschieden werde. Die Geburt von oben ist ja nur deshalb für den Eintritt in das Himmelreich notwendig, weil der Fleischliche durchaus nicht geistig ist. Auf der anderen Seite aber dürfe die Stelle nicht so verstanden werden, als sei nun das ganze Menschengeschlecht von Hause aus fleischlich, und als sondere sich das geistige Geschlecht aus dieser an sich ganz gleichartigen Menschheit nur durch die Wiedergeburt ab. Das

γεννηθῆναι ἄνωθεν bezeichne nur die Geburt von oben, welche nur für diejenigen eine ganz neue höhere Geburt sei, eine Wiedergeburt, welche, wie Nikodemus, von Hause aus nichts weiter haben, als die Empfänglichkeit für das Gute, wie für das Böse. Die andere Möglichkeit werde dadurch nicht ausgeschlossen, daß nämlich bei einigen die Geburt aus Gott der substantielle Grund ihres Wesens sei, dessen sie sich in dem Verlauf ihres zeitlichen Lebens nur bewußt zu werden brauchen, wie andererseits die Unempfänglichkeit für das Höhere, die Unmöglichkeit, die Lehre Jesu innerlich zu vernehmen, in dem Ursprung aus dem Teufel gegründet sei, 8, 43. 44. Auch, 11, 52, sei von Kindern Gottes unter den Heiden und ohne Vermittelung des christlichen Glaubens die Rede. Wie auch, 3, 20. 21, die Menschen schon unabhängig von der persönlichen Erscheinung des Logos entweder das Böse oder das Gute, die Wahrheit, thun, und für die letzteren durch den Eintritt des Lichtes nur das Neue hinzukomme, daß ihre Werke als in Gott vollbracht erscheinen, daß sie also zu dem bestimmten Bewußtsein, zur Erkenntnis ihrer tatsächlichen Gemeinschaft mit Gott gelangen, so werde auch, 11, 52, das Verhältnis der Gotteskindschaft als von der historischen Erscheinung des Logos und dem durch ihn gestifteten Glauben unabhängig dargestellt. Das adäquate Verhältnis des Menschen zu Gott sei so sehr ein substantielles, wie von der Willkür, so auch von dem Bewußtsein unabhängiges, daß es zunächst allgemein ohne ein bestimmtes und entwickeltes Wissen vorhanden sei. Es sei dies ausdrücklich der Sinn der Worte Jesu, 3, 8, das πνεῦμα weht, wo es will, und man vernimmt seine Stimme, ohne zu wissen, von wo es kommt und wohin es geht, und dies sei allgemein der Zustand eines jeden, der aus dem Geiste geboren ist.

Indem man die hiermit gesetzte Verschiedenheit der menschlichen Naturen in ihrer Konsequenz auffasste, wollte man auch dem johanneischen Evangelium dieselbe Dreiheit von Prinzipien zuschreiben, auf welche die Gnostiker ihren Dualismus zurückführten. Wie die von Natur Bösen vom Teufel stammen, die Guten vom Logos, so könne der Urheber der psychischen Naturen und der materiellen Welt überhaupt nur der vom höchsten Gott verschiedene Gott des Judentums und des Alten Testaments sein. Den Hauptbeweis dafür sollte neben der Stelle, 3, 17, die Stelle 8, 44, darbieten. Wenn nun auch ein solcher Gnosticismus sich im Evangelium nicht nachweisen läßt, und höchstens die Prämissen in ihm liegen könnten, so muß man doch gestehen, daß der Evangelist in den genannten Stellen, zu welchen auch noch die Stelle, 12, 36 f., hinzugesetzt werden kann, die Verschiedenheit der Guten und Bösen auf eine über die Sphäre der sittlichen Freiheit hinausliegende Notwendigkeit zurückzuführen scheint, so daß demnach der Gegensatz der beiden Prinzipien, Licht und Finsternis für ihn nicht bloß eine ethische, sondern auch eine metaphysische Bedeutung hätte. So nahe er aber dieser Ansicht kommt, den weiteren Schritt, welcher ihn zum Dualisten machte, hat er gleichwohl nicht gethan. Mit derselben besonnenen Haltung, mit welcher er in der Lehre vom Logos das gnostische Gebiet zwar nahe genug berührt, aber doch das spezifisch Gnostische von sich fern hält, bleibt er auch hier auf der Grenzscheide stehen, von welcher aus die Entscheidung ebenso gut auf die eine als die andere Seite fallen kann. Es wird somit zwar der Unterschied und Gegensatz der menschlichen Naturen, wie er als Thatsache der Erfahrung in der Wirklichkeit gegeben ist, mit aller Schärfe aufgefaßt, aber doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, ihn aus dem Prinzip der Freiheit als eine

Folge der sittlichen Selbstbestimmung zu begreifen. Es bleibt daher auch der Gegensatz der beiden Prinzipien, Licht und Finsternis, wenn er gleich nur in die sittliche Welt fällt, für die Weltanschauung des Evangelisten stehen, und es schließt sich daran die weitere Frage an, wie er durch den Logos vermittelt und aufgehoben wird?

Der Logos ist das in der Finsternis scheinende Licht, der Evangelist läßt ihn aber auch im Fleisch erscheinen. *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* ist ein Hauptsatz der johanneischen Theologie. Wie soll man sich aber diese Fleischwerdung denken, und wie ist es möglich, daß mit dem Logos als dem göttlichen Subjekt in derselben Persönlichkeit ein anderes menschliches Subjekt zusammen existierte? Dringt sich nun hier sogleich die Frage auf, ob der fleischgewordene Logos die volle Realität einer menschlichen hatte, so sind zunächst alle die Momente ins Auge zu fassen, welche für die Verneinung dieser Frage zu sprechen scheinen. Es kommt in dieser Beziehung vor allem in Betracht, daß schon der Sprachgebrauch nicht gestattet, *σὰρξ ἐγένετο* gleichbedeutend mit *ἄνθρωπος ἐγένετο* zu nehmen. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß *σὰρξ* im Neuen Testament nie seine ursprüngliche Bedeutung verliert. Es wird zwar synecdochisch zur Bezeichnung des ganzen Menschen gebraucht, wie in dem öfters vorkommenden *πᾶσα σὰρξ*, oder wenn *μία σὰρξ* so viel als eine Person heißt, es wird ferner besonders häufig das Natürliche am Menschen als solches in seinem Unterschied vom Göttlichen *σὰρξ* genannt, das Wort bezeichnet daher überhaupt das Menschliche in seiner natürlichen Schwäche und Endlichkeit, das Beschränkte, Äußerliche, bei Paulus das Prinzip der Sünde in der menschlichen Natur, immer aber wird in allen diesen Ausdrucksweisen die menschliche Natur überhaupt nur insofern durch dieses

Wort bezeichnet, als die Leiblichkeit als dasjenige angesehen wird, was ihre wesentliche Eigentümlichkeit ausmacht. Es kann daher auch bei Johannes *σὰρξ ἐγένετο* nur von der Annahme eines Leibes verstanden werden. Von einer Seele Christi, welche er zur Erlösung dahingebe, ist zwar 10, 11. 15. 17, die Rede, aber die Vergleichung von 13, 37. 38, zeigt, daß hier die *ψυχή* nur das animalische Lebensprinzip ist, und derselbe Affekt, welcher, 12, 27, der *ψυχή* beigelegt wird, wird, 11, 33; 13, 21, dem *πνεῦμα* zugeschrieben, worin demnach nichts weiteres enthalten sein kann, als wenn vom Logos auch sonst Liebe, Betrübnis, Unwille ausgesagt werden.

Läßt demnach schon der von dem Verfasser des Evangeliums gebrauchte Ausdruck nur an einen vom Logos angenommenen Leib denken, so schließt auch der Zusammenhang des Prologes die Möglichkeit aus, die Fleischwerdung von einer eigentlichen Menschwerdung zu verstehen. Die Fleischwerdung greift gar nicht als ein so wichtiges Moment in die im Prolog geschilderte Wirksamkeit des Logos ein, daß sie sie in zwei Perioden teilte, die menschliche und vor-menschliche; das *σὰρξ ἐγένετο* erscheint nur als Nebenbestimmung. Der Logos ist von Anfang an so sehr dasselbe mit sich identische Subjekt, das in dem ganzen Verlauf seiner Wirksamkeit nichts eintreten kann, was ihn erst zu diesem bestimmten Subjekt machte, oder zu einem andern Subjekt, als er bisher war. Sein Dasein in der Welt ist in seiner vollen Realität schon dadurch gesetzt, daß er das in der Finsternis scheinende Licht ist. Wie er von Anfang an dasselbe Subjekt ist, so findet auch bei denen, welche im Glauben mit ihm eins werden, vor wie nach dasselbe Verhältnis der Kindschaft Gottes statt. Seine Fleischwerdung ist nur die höchste Manifestation seiner Herrlichkeit für die, die ihn in

sich aufnehmen. Wie die Aufnahme des Logos bei denen, die an ihn glauben, eine so segensvolle ist, daß sie durch ihn Kinder Gottes werden, so ist es nur eine besondere Seite dieses Verhältnisses, daß der Logos in seiner sichtbaren Erscheinung im Fleisch unter ihnen Wohnung machte, damit sie seine Herrlichkeit in unmittelbarer Anschauung sehen könnten. Das $\sigma\alpha\rho\varsigma\ \epsilon\gamma\epsilon\gamma\epsilon\tau\omicron$ hat daher gar nicht die Bedeutung, die es als Menschwerdung haben zu müssen scheint, es ist nur ein Accidens der stets sich gleich bleibenden Persönlichkeit des Logos.

Folgt nun auch daraus nicht, daß die vom Logos angenommene $\sigma\alpha\rho\varsigma$ nicht dieselbe Realität hat, wie die $\sigma\alpha\rho\varsigma$ eines Menschen, so fehlt es doch nicht an Stellen, nach welchen man sich eine ganz eigene Vorstellung von dieser $\sigma\alpha\rho\varsigma$ machen muß. Wenn Jesus $\omicron\upsilon\ \varphi\alpha\upsilon\epsilon\rho\omega\varsigma$, $\alpha\lambda\lambda'\ \omega\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \kappa\rho\upsilon\pi\tau\omega$ nach Jerusalem reist, 7, 10, und hier denselben Juden, welche schon früher mit ihm in Berührung gekommen waren, unkenntlich ist, 7, 15, wenn die Art, wie er im Tempel den Juden, die ihn steinigen wollen, entwindet, nur eine wunderbare sein kann, 8, 59 (man vgl. auch 10, 39, wo $\epsilon\zeta\eta\lambda\theta\epsilon\upsilon\ \epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \chi\epsilon\rho\delta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$ auch ein solches Entschwinden zu sein scheint), so scheint an keine feste materielle Leiblichkeit gedacht werden zu können, sondern nur an eine wandelbare, nach Willkür veränderliche, an eine immaterielle solcher Art, wie sie auch zu dem Wandeln auf dem See paßt, 6, 16 f., welche Erzählung der Verfasser des Evangeliums auch deswegen aus den Synoptikern aufgenommen haben mag, weil sie seine Vorstellung von der Leiblichkeit Jesu begünstigte. Alle diese Data, welche leicht noch vermehrt werden könnten, scheinen demnach dafür zu sprechen, daß die $\sigma\alpha\rho\varsigma$ des fleischgewordenen Logos nicht von einer

menschlichen Natur in ihrem wahren und vollen Sinne verstanden werden kann.

Wie soll man sich aber diese $\sigma\alpha\rho\varsigma$ denken, wenn sie nicht zu einer doketischen Erscheinung werden soll? Es kommt auf der anderen Seite in Betracht, daß der Evangelist den fleischgewordenen Logos mit der Person Jesu von Nazareth vollkommen identifiziert und ihn auf dieselbe Weise, wie wir ihn aus den synoptischen Evangelien kennen, als menschliches Subjekt auftreten und handeln läßt. Ja, es werden auch solche Bestimmungen in dem Evangelium festgehalten, welche nur für eine wirklich menschliche Individualität passen und die Vereinigung einer vollständigen menschlichen Persönlichkeit mit dem persönlichen Logos voraussetzen. Die wiederholte Erwähnung der Mutter und der Brüder Jesu, 2, 1 f.; 2, 12; 6, 42; 7, 3. 5; 19, 25. 26, kann nur als ein Zeugnis einer wirklich mit dem Logos verbundenen vollständigen menschlichen Natur betrachtet werden. Wie könnte die Persönlichkeit des Erlösers nur aus dem Logos bestanden haben, wenn doch ein menschliches Weib als seine Mutter bezeichnet werden kann? Der Evangelist deutet also hiermit die menschliche Geburt des Erlösers an, und auf dieselbe Weise läßt er, 1, 46; 6, 42, den Nathanael und die Juden in Joseph den Vater Jesu anerkennen. Ein weiteres Moment, das in dieselbe Reihe gehört und sogar an die Stelle des johanneischen Logos die rein menschliche Person des synoptischen Jesus zu setzen scheint, ist die auch vom johanneischen Evangelium bezeugte Mitteilung des Geistes an Jesus bei der Taufe, 1, 32 f., womit die Stelle, 3, 34, zu vergleichen, in welcher gleichfalls gesagt ist, Gott habe ihm den Geist erteilt und zwar $\text{o}\nu\kappa\ \epsilon\kappa\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\omicron\varsigma$, nicht in beschränktem Maß, im höchsten Maß, auf absolute Weise. Wozu, muß man mit Recht fragen, bedurfte er noch bei

seiner Taufe einer besonderen Ausrüstung mit dem *πνεῦμα ἅγιον*, wenn er doch von Anfang an der fleischgewordene göttliche Logos war? Es ist von selbst klar, daß eine solche Mitteilung des *πνεῦμα ἅγιον* nicht für ein mit dem Logos identisches Subjekt, sondern nur für ein solches Individuum paßt, wie der synoptische Jesus ist.

Um diesen Widerspruch zu lösen, hat man neuestens auch in dieser Beziehung den Evangelisten zum vollkommenen Gnostiker gemacht und behauptet, der, 1, 33, bei der Taufe herabgekommene und der, 3, 34, ohne Maß von Gott gegebene Geist sei eben der Logos selbst als ein rein geistiges Wesen. Dieses *πνεῦμα* habe erst seiner menschlichen Persönlichkeit die höhere Bedeutung, die Würde und Macht des Erlösers gegeben. Wäre der göttliche Logos schon vorher in ihm gewesen, so begreife man schlechterdings nicht, was ihm noch bleibend mitgeteilt werden mußte, was ihm zu seiner Befähigung als Erlöser noch fehlen konnte, so wenig als man sich denken kann, wie dem Logos selbst noch der Geist von Gott ohne Maß mitgeteilt werden konnte. Man müsse also auch hier dieselbe Doppelpersönlichkeit voraussetzen, wie sie die Gnostiker lehrten. Die Taufe sei der Moment, in welchem die Vereinigung des himmlischen Mon mit dem irdischen Menschen vor sich ging, durch welche der Mensch Jesus zum Träger und Organ des ewigen Logos, des eingeborenen Sohnes wurde. Gegen diese Auffassung läßt sich geltend machen, daß sie in der Stelle, 1, 33, keinen sehr festen Haltpunkt hat. Es ist in ihr nicht gesagt, daß Jesus wirklich von Johannes getauft worden ist, und die hier erwähnte Erscheinung als äußeres Faktum stattgefunden hat. Man kann sie auch so verstehen, daß der Täufer in einer inneren Anschauung den heiligen Geist in der Gestalt einer Taube auf ihn herabkommen und auf immanente Weise

mit ihm sich vereinigen sah. Die symbolische Erscheinung soll nur die Bezeichnung des Momentes sein, in welchem der Täufer inbetreff der Person Jesu das Bewußtsein seiner Messianität, deren Prinzip das *πνεῦμα ἁγίου* ist, aufging. Das Herabkommen des *πνεῦμα ἁγίου* hätte demnach keine objektive Bedeutung für Jesus, sondern nur eine subjektive für den Täufer.

Allein die Schwierigkeit, von welcher hier die Rede ist, ist dadurch nicht gehoben, sie liegt überhaupt in der Frage, wie dasselbe Subjekt, das als der göttliche Logos in die evangelische Geschichte eingeführt wird, zugleich als menschliches Individuum in ihr auftreten kann. Dies ist schlechthin unbegreiflich, und es läßt sich auf diese Frage keine andere Antwort geben, als die einfache, daß eben dies der Unterschied des synoptischen und johanneischen Christus ist. Der letztere ist ein absolut göttliches Subjekt. Mag es auch als eine zu gewagte Lösung des Rätsels, das hier vorliegt, erscheinen, den johanneischen Logos mit einem gnostischen *Äon* zu identifizieren, so muß man doch gestehen, daß das johanneische Evangelium auch hier ganz auf der Grenze der gnostischen Anschauungsweise steht. Der johanneische Logos kann auch in seiner Fleischwerdung die transcendente Sphäre nicht verleugnen, aus welcher er in diese irdische Ordnung der Dinge herabgekommen ist. Es ist durchaus der Logos, welcher seiner Einheit mit Gott sich bewußt ist, nur darin scheint sich sein menschliches Bewußtsein in ihm auszusprechen, daß er in seiner Einheit mit Gott sich auch schlechthin abhängig von Gott weiß. Er ist nicht bloß vom Vater in die Welt gesandt und nicht von sich selbst gekommen, 5, 43; 7, 28; 8, 28. 42, sondern er kann auch nur das ausführen, was ihn der Vater anweist, 5, 19 f., er kann nichts rein von sich selbst thun, ohne den Vater

zu sehen und zu hören, V. 30. Was er Göttliches hat und mittheilt, hat er vom Vater, seine Lehre ist nicht die seinige, sondern die des Vaters, 7, 16; 8, 28. 40; 14, 24. Wie er nichts von sich selbst redet, sondern nur so, wie der Vater, der ihn gesandt, ihm aufgetragen hat, 12, 49, so verzichtet er auch völlig auf einen eigenen Willen, und sucht in allem nur den Willen und die Gebote des Vaters zu erfüllen, 4, 34; 5, 30; 8, 29; 15, 10; 17, 4. So sehr er der Erfüllung seines Gebetes von vorn herein gewiß sein kann, 11, 41. 42; 14, 16, so muß er doch den Vater bitten und zu ihm beten. Alles dies wird, 14, 28, in dem Bekenntnis zusammengefaßt: Der Vater ist größer als ich. Allein gerade diese Stelle zeigt, wie er auch diese schlechthinige Abhängigkeit nicht als Mensch von sich aussagt. Wozu sollte er als Mensch sagen, was sich von selbst versteht, daß der Vater größer ist, als er? Es kann also nur auf sein höheres übermenschliches Wesen gehen, und es ist somit in der Stelle klar ausgesprochen, daß er ungeachtet seiner Einheit mit Gott auch in einem untergeordneten Verhältnis zu ihm steht. Es ist jedoch hiermit nichts anderes gesagt, als was an sich schon im Begriffe des Logos liegt, daß er das Gott und Welt vermittelnde Offenbarungsorgan ist. Als solches greift er in demselben Sinne, in welchem, 5, 22, von dem über den Gegensätzen stehenden Vater gesagt wird, daß er nicht richtet, sondern alles Gericht dem Sohne übergeben habe, überall, wo der Gegenstand zwischen Gott und der Welt zu vermitteln ist, mit seiner Thätigkeit ein. Dies führt uns auf die johanneische Lehre von der Erlösung.

Als das in der Finsternis scheinende Licht, als der fleischgewordene Logos ist der Erlöser in den Gegensatz des Lichtes und der Finsternis eingetreten, um ihn durch seine erlösende Thätigkeit zu vermitteln und aufzuheben. Sobald das Licht

da ist, wird von ihm gezeugt, damit alle glauben. Der Glaube ist es also, wodurch der Gegensatz des Lichtes und der Finsternis aufgehoben wird; denn wer an ihn als an das in die Welt gekommene Licht glaubt, der bleibt nicht in der Finsternis, 12, 46. Und wie er selbst der eingeborene Sohn Gottes ist, so werden die, die an ihn glauben, Kinder Gottes, und als solche in das eigentümlichste und beseligendste Verhältnis zu Gott gesetzt, 1, 12 f. Im Glauben ist daher der ganze Zweck der Erlösung begriffen; denn wer an ihn glaubt, geht nicht verloren, sondern hat das ewige Leben, wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, darum, weil er nicht glaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. Da aber das Objekt des Glaubens der Sohn Gottes ist, so kommt alles darauf an, daß er als das erkannt werden kann, was er an sich ist. Darin besteht die erlösende Thätigkeit, sie ist die Selbstdarstellung und fortgehende Verherrlichung des Sohnes. Alles, was zum Werk der Erlösung gehört, hat hier die unmittelbarste Beziehung auf die Person des Erlösers, indem alles nur darauf hingerichtet, das er als das, was er seiner ganzen Persönlichkeit nach ist, in das glaubige Bewußtsein aufgenommen wird. Dies kann nur im fortgehenden Kampf mit der unglaubigen Welt geschehen, da, wie dem Licht die Finsternis, so dem Glauben der Unglaube gegenübersteht. Der Person des Erlösers gegenüber konzentriert sich die ganze Macht der Finsternis in dem Unglauben der Welt. Das Werk der Erlösung kann daher nur dadurch vollbracht werden, daß dieser Unglaube überwunden wird. In ihm allein wird die Macht der Finsternis gebrochen und der Teufel, der Fürst der Welt, gestürzt. Die verschiedenen Seiten, die sich an seiner Person unterscheiden lassen, sind ebenso viele Momente seiner Selbst-

darstellung. Seine erlösende Thätigkeit stellt sich daher dar 1) in seinen Werken, 2) in seiner Lehre, 3) in seinem Tode, und in allen diesen Beziehungen kommt alles darauf an, daß er von den Menschen als das erkannt wird, was er seiner ganzen Persönlichkeit nach ist.

1. Die Werke. Durch Werke, ἔργα, welche von den ἔηματα unterschieden werden, 14, 10; 15, 22 f.; 10, 38; 1, 51, stellt sich der Erlöser als den dar, der er ist. Durch Werke muß er sich thatsächlich als den dokumentieren, der er ist, daher werden seine ἔργα auch σημεῖα genannt, sie sind Zeichen, Offenbarungen seiner messianischen Würde und göttlichen Herrlichkeit, und es ist der den Messias als Sohn Gottes auszeichnende Vorzug, daß er solche σημεῖα thut, weswegen vom Täufer gesagt wird, daß er σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν, 10, 41. Sie sind der unmittelbare Reflex der höchsten göttlichen Wirksamkeit, daher ist die Frage im Grunde ganz überflüssig, wie sich die ἔργα zu den eigentlichen Wundern verhalten. Als Akte der göttlichen Thätigkeit, als Äußerungen der in dem Sohn wirkenden Macht des Vaters haben alle messianischen ἔργα einen übernatürlichen Charakter, der Sohn kann nichts thun, was er nicht den Vater thun sieht, 5, 17 f., sie sind sowohl der unmittelbare Ausfluß seiner göttlichen Natur als des auf Erden gegenwärtigen Lichtes 9, 4, wie sie auch als Werke angesehen werden, die der Vater selbst durch den Sohn vollbringt, 14, 10. Eben deshalb, weil sie in jeder Hinsicht unvergleichlich sind, weil Jesus Werke gethan hat, ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν, 15, 24, sind sie die augenscheinlichsten Beweise seiner göttlichen Sendung, denen selbst der Glaube schenken muß, welcher den Worten, der Person Jesu den Glauben versagt, 10, 38, durch welche allein schon ein gewisser Glaube, auch wenn er ganz ohne geistigen Gehalt ist, hervorgerufen wird, 3, 2.

Der Unglaube der Juden ist gerade deshalb so verwerflich, weil Jesus ihnen so viele gute Werke gezeigt, 10, 32, so große Zeichen vor ihnen gethan hat, 12, 37, jedes Wunder ist als eine Offenbarung seiner Herrlichkeit anzusehen, 2, 11; 11, 4. 40.

Wenn dies der allgemeine Charakter dieser ἔργα ist, so sind die im Evangelium erzählten Wunder aus der großen Menge der σημεῖα, welche Jesus gethan haben sollte, 20, 30, recht absichtlich dazu gewählt, an jedem derselben eine der verschiedenen Grundanschauungen, unter welche die Person Jesu gestellt werden muß, ins Licht zu setzen. Sehen wir von den beiden σημεῖα 2, 1 f.; 4, 43 f., welche im Grunde nur einleitender Art sind, ab, so ist das erste hierher gehörende ἔργον die Kap. 5 erzählte Krankenheilung, welche jedoch vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt einer am Sabbath verrichteten Handlung betrachtet wird, und als solche dazu dient, an ihr überhaupt den Charakter der ἔργα Jesu vor Augen zu stellen. In dieser Beziehung soll daher dieses ἔργον anschaulich machen, daß das ἐργάζεσθαι des Sohnes mit dem des Vaters ganz identisch ist, daß wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, so er auch dem Sohn gegeben hat, das Leben zu haben in ihm selbst, und daß er in diesen ἔργα, die der Sohn nicht von sich selbst thun kann, das sprechendste Zeugnis seiner Sendung geben will. Τὰ γὰρ ἔργα, ἃ δέδωκέ μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτὰ, αὐτὰ τὰ ἔργα, ἃ ἐγὼ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ, ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκε· καὶ ὁ πέμψας με πατήρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ, B. 36. Was also die ἔργα überhaupt sind, sowohl nach ihrer innern Kausalität, als auch nach ihrer äußern Erscheinung, soll sich vor allem an diesem ἔργον zu erkennen geben. Einen spezielleren Charakter hat schon das folgende ἔργον, die Kap. 6 erzählte wunder-

volle Speisung. Sie stellt Jesum als das Brot des Lebens dar. Wie es hier der schon im Prolog als höchstes Attribut dem Logos gegebene Begriff der ζωῇ ist, welcher zu seiner konkreten Erscheinung kommt, so veranschaulicht die Kap. 9 erzählte Heilung des Blindgeborenen, den auch schon im Prolog mit dem Begriff der ζωῇ verbundenen Begriff des φῶς τῶν ἀνθρώπων, die Wahrheit, daß Jesus das Licht der Welt ist, wie er sich selbst 8, 12 nennt. In dieselbe Reihe gehört noch das größte aller dieser ἔργα und σημεῖα, die Auferweckung des Lazarus, welche auch nur die thatsächliche Darstellung der Wahrheit ist, die Jesus selbst 11, 25 in den Worten ausspricht: Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Der Hauptbegriff ist nicht bloß das Leben überhaupt, dessen Prinzip der Logos ist, sondern das Leben als die Negation des Todes, in seiner den Tod überwindenden und in sich aufhebenden Macht. So ist jedes dieser Wunder eine neue Offenbarung der göttlichen Größe und Herrlichkeit Jesu, und es stellt sich in ihnen die absolute Bedeutung seiner Person immer wieder unter einem neuen Gesichtspunkt dar, von welchem aus sie der Gegenstand des seligmachenden Glaubens werden soll. So betrachtet sind seine Werke nichts anderes als die Selbstdarstellung seiner Person, und eben darin besteht seine erlösende Thätigkeit, daß seine Werke ihn als den, der er an sich ist, dem Bewußtsein der Menschen gegenüberstellen. Unter denselben Gesichtspunkt gehört

2. die Lehre Jesu. Sie ist in seinen Reden enthalten, und wie das Evangelium die ἔργα Jesu auf den höchsten Grad des Wunders steigert, so giebt es auch die inhaltsreichsten Reden. Sie schließen sich meistens an die ἔργα an, um das, was ein ἔργον in einer großartigen Anschauung

vor Augen stellt, zu explizieren und nach seinen einzelnen Momenten in seiner teleologischen Bedeutung darzulegen. Schon aus diesem Grunde haben sie dieselbe Beziehung auf die Person Christi, wie die ἔργα, es ist dies aber überhaupt der Charakter der johanneischen Reden und Lehrvorträge. Ihr stehendes Thema ist die absolute Bedeutung seiner Person. In der ersten größeren Rede des Evangeliums im Gespräch mit Nikodemus Kap. 3 wird zwar vor allem der Satz aufgestellt, daß niemand das Reich Gottes sehen könne, der nicht von oben geboren werde, die Hauptsache ist aber die Begründung der dem sinnlichen Menschen unbegreiflich scheinenden Wahrheit durch die Autorität dessen, der aus eigener unmittelbarer Anschauung vom Himmlischen zeugen kann, als der vom Himmel Herabgekommene auch in den Himmel hinaufsteigt, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, und in seiner Erhöhung für alle als der aufgestellt wird, welchen sie zum Gegenstand ihres Glaubens zu machen haben, so daß, je nachdem man an ihn glaubt oder nicht glaubt, das in ihm in die Welt gekommene Licht die scheidende κρίσις der Guten und Bösen ist. In der zweiten Rede, die auch, wie die Kap. 3, nur ein Gespräch ist, Kap. 4 bezeichnet er sich als den, der das lebendige Wasser geben kann, das in dem, der davon trinkt, zu einer πηγῇ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον wird.

Die erste in einem größern Zusammenhang und mit logischer Strenge sich entwickelnde Rede Jesu ist die Kap. 5, in welcher er von der Identität des ἐργάζεσθαι des Sohnes mit dem des Vaters spricht. Das, worin dieses gemeinsame Thun des Vaters und Sohnes besteht, ist das ἐγείρειν und ζωοποιεῖν. Beide Ausdrücke bezeichnen denselben Begriff, nur mit dem Unterschied, daß das ζωοποιεῖν in dem ἐγείρειν sich dadurch bethätigt, daß es durch die Negation

des Todes die Affirmation des Lebens ist. Dieser Begriff des ζωοποιεῖν, oder des Sohnes, sofern er als der Logos die ζωή im absoluten Sinn ist, wird Vers 20—29 durch folgende drei Momente hindurchgeführt: Das erste Moment ist die durch den Glauben vermittelte ζωή αἰώνιος, die Wirkung des ζωοποιεῖν ist das geistige Leben. Wer den Glauben hat, hat unmittelbar in dem Glauben den Tod durch das Leben in sich aufgehoben, er hat das Prinzip des Lebens in sich, zunächst zwar nur des geistigen Lebens, aber dieses geistige Leben ist auch die Bedingung und die Wurzel des leiblichen der künftigen Auferstehung, dieses leibliche Leben ist an sich schon in dem geistigen enthalten, V. 24. In dem zweiten Moment greift das geistige Leben schon in das leibliche hinüber, doch ist das Leibliche noch ganz durch das Geistige vermittelt, die ζωή wird als ἀνάστασις nur denen zuteil, welche das geistige Leben in sich aufgenommen haben. Es kommt einst die Zeit, in welcher die leiblich Toten den Ruf des Sohnes Gottes hören, und die, die ihn hören, zum Leben d. h. zum seligen Leben gelangen werden, und diese Zeit kommt nicht erst, sondern sie ist schon jetzt da, denn nicht bloß von der Zukunft, auch schon von der Gegenwart kann gesagt werden, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören und leben, d. h. die geistig Toten hören in dem Gotteswort, das der Sohn verkündigt, auch den Ruf zum Leben und sind, wenn sie ihm folgen, schon jetzt selig. Die geistige und die leibliche Auferstehung wird hier als eine und dieselbe zusammengenommen, aber eben deswegen ist Vers 25 noch nicht von der allgemeinen Auferstehung der Guten und der Bösen die Rede, sondern nur von der seligen Auferstehung, der ἀνάστασις ζωῆς, weil nur diese mit der geistigen Auferstehung, in welcher sie ihren Grund und Ursprung hat, zu dieser Ein-

heit des Begriffes verbunden werden kann. In dem dritten Moment ist das leibliche Leben nicht bloß mittelbar als Folge des geistigen, sondern unmittelbar für sich Gegenstand des ζωοποιεῖν, daher erstreckt sich das ζωοποιεῖν auch auf die Bösen. Die Auferstehung ist eine allgemeine, Gute und Böse hören in ihren Gräbern die Stimme des Sohnes und stehen auf, aber die Letzteren nur zur ἀνάστασις κρίσεως. B. 29.

So ist der Begriff durch alle seine Momente durchgeführt, nur kommt dabei noch das Verhältniß des κρίνειν zum ζωοποιεῖν in Betracht. Das ζωοποιεῖν schließt auch das κρίνειν in sich, denn nicht alle, ohne Unterschied, macht der Sohn lebendig, sondern nur die, die er will, B. 21. Das ζωοποιεῖν kann nicht geschehen, ohne daß ein Unterschied gemacht wird, die einen von den andern unterschieden und geschieden, d. h. gerichtet werden, das ζωοποιεῖν ist von selbst auch ein κρίνειν, sofern das ζωοποιεῖν durch den Glauben bedingt ist, die so Gerichteten und Geschiedenen sind auch die Ausgeschiedenen und als solche die Verurtheilten. Das im ersten und zweiten Moment nur negativ sich äußernde κρίνειν wird im dritten ein positives, das im ζωοποιεῖν enthaltene κρίνειν wird nun das Überwiegende in ihm, die ἀνάστασις als die Wirkung des ζωοποιεῖν geschieht nur für den Zweck der κρίσις, ist also nur eine ἀνάστασις κρίσεως. In dieser Einheit des ἐργάζεσθαι des Sohnes mit dem des Vaters macht also nur das κρίνειν einen Unterschied. Denn der Vater richtet niemand, sondern hat alles Gericht dem Sohn übergeben. Das κρίνειν ist seinem wesentlichen Begriff nach ein Scheiden, es setzt also Gegensätze voraus, die auseinander gehalten werden müssen. Wird nun vom Vater gesagt, daß er nicht richte, so ist damit die über alle Gegensätze der endlichen Welt erhabene

Absolutheit Gottes ausgesprochen; kommt dagegen dem Sohn vorzugsweise das Richten zu, so wird er dadurch, wie es ja auch der Begriff des Logos an sich schon mit sich bringt, als der in die Welt der Gegensätze Hineingestellte bezeichnet. Nur in diesem Sinn kann es genommen werden, wenn es Vers 27 heißt: Der Vater habe ihm die Macht gegeben, καὶ κτίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶ. Wie er also υἱὸς Θεοῦ ist, so ist er auch der υἱὸς ἀνθρώπου. Als der in die Welt und Menschheit Eingetretene ist er nicht bloß Gott, sondern muß selbst auch Mensch sein. Wie der Vater als der absolute Gott schlechthin über den Gegensätzen steht, so ist der Sohn das der Welt und Menschheit zugekehrte gottmenschliche Bewußtsein, und wie sich in ihm die Gegensätze der endlichen Welt reflektieren, so greift er auch mit seiner Macht in sie ein, um, was im Glauben ihm angehört, oder im Unglauben von ihm sich abwendet, voneinander zu scheiden.

Wie in der Rede Kap. 5 der Begriff des Logos als des absoluten Lebensprinzipes expliziert wird, so hat auch die Rede Kap. 6 denselben Begriff zu ihrem Inhalt. Wie der Logos oder der Sohn die lebendigmachende Kraft ist, so ist er es auch, welcher alles geistige Leben ernährt und erhält, und ihm seinen ewigen Bestand giebt. Dies ist der Begriff des Lebensbrottes, wie er Kap. 6 nach seinen verschiedenen Momenten dargelegt wird. Es giebt ein göttliches Lebensbrot, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben giebt; dieses Lebensbrot ist Jesus, als der vom Himmel gekommene Logos; weil aber Jesus als der vom Himmel Gefommene nicht bloß der Logos ist, sondern der fleischgewordene Logos, so wird dasselbe, was im Begriffe des Lebensbrottes liegt, auch als Fleisch bezeichnet, oder konkreter als Fleisch und Blut. Das himmlische Lebensbrot ist also

Jesus nur sofern er der fleischgewordene Logos ist, oder in Fleisch und Blut existiert; denn nur von Fleisch und Blut kann dasselbe präbiziert werden, was die wesentliche Eigenschaft des Brotes ist, daß es Objekt eines Genusses ist, durch welchen es der Genießende in sich aufnehmen, und zur substantiellen Einheit mit sich vereinigen kann. Eben dies aber ist der Hauptgesichtspunkt, um welchen es sich hier handelt. Denn nicht sowohl, daß Jesus das absolute göttliche Lebensprinzip ist, die Leben schaffende, vom Tode zum Leben erweckende Macht, als welche er schon Kap. 5 dargestellt ist, soll hier dargethan werden, als vielmehr, daß das Verhalten des glaubenden Subjektes zu ihm nur derselbe Prozeß sein kann, durch welchen bei dem leiblichen Genuß der Genießende die nährend Substanz sich einverleibt. Denn wie das Brot nur dazu da ist, daß man es ißt, und nur der nicht stirbt, der das himmlische Lebensbrot durch den Genuß sich aneignet, so hat auch nur, wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, das Leben in sich, denn nur sein Fleisch ist wahrhaft Speise, und nur sein Blut ist wahrhaft Trank, und nur wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, bleibt in ihm, wie er in ihm ist. Der ganze Inhalt der Rede ist demnach, daß er sich als die allgemeine Lebenssubstanz für alle darstellt, welche des ewigen Lebens theilhaftig werden wollen.

Wie es in diesen beiden Reden der Begriff des Lebens ist, welcher in seiner konkreten Beziehung auf die Person Jesu in seine verschiedenen Elemente auseinander gelegt wird, so ist es 8, 12 der Begriff des Lichtes, welchen Jesus zur Grundanschauung seines Wesens macht. Er ist das Licht der Welt, wer ihm folgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben, darum muß er auch wirken die Werke dessen, der ihn gesandt hat, so lange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann;

so lange er in der Welt ist, ist er das Licht der Welt, 9, 4f. Als das Licht der Welt ist er zum Gericht in die Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehen, und die Sehenden blind werden. Auch dieses Gericht ist dieselbe Scheidung der einen von den andern nach der Verschiedenheit ihrer Natur, von welcher sonst in diesem Evangelium die Rede ist. Die einen sind die Empfänglichen, welche glauben, ehe sie sehen, oder wissen, was sie sehen, die andern die Unempfänglichen, welche nicht glauben bei allem, was sie sehen und wissen, 9, 39f. In demselben Sinn nennt er sich 3, 19f. das in die Welt gekommene Licht, durch dessen Eintritt in die Geschichte die dem Licht und die der Finsternis verwandten Naturen voneinander geschieden und jene der Finsternis entrissen werden, vgl. 12, 46. Auf diese Weise ist der Hauptinhalt dieser Reden durchaus ein die absolute Bedeutung der Person Jesu und die nur durch ihn mögliche Vermittelung des Menschen mit Gott ausprechender Begriff, mit welchem Jesus selbst identifiziert wird. Leben und Licht sind die Hauptprädikate, die sich unmittelbar auf den Begriff des Logos beziehen. In ähnlichem Sinn wird Jesus aber auch der Weg 14, 6, die Thüre, der einzige Eingang zum ewigen Leben genannt, 10, 8. 9. Er ist die *θύρα τῶν προβάτων* B. 7, aber auch der gute Hirte, welcher sein Leben für die Schafe läßt, der die Seinen kennt und erkannt wird von den Seinen, auf dieselbe Weise wie der Vater ihn und er den Vater kennt, B. 11f. Als Weg nennt sich Jesus die Wahrheit und das Leben. Was der Weg theoretisch als Wahrheit ist, ist er praktisch als Leben; es fassen daher diese drei Begriffe die absolute Bedeutung der Person Jesu in ihrer Einheit zusammen.

Ist nun der Hauptinhalt der Lehre Jesu in die Reden

niedergelegt, welche in diesem Evangelium Jesu in den Mund gelegt werden, so ergibt sich hieraus von selbst, wie die Lehre Jesu wesentlich nichts anderes ist, als die Lehre von seiner Person. Der ganze Inhalt seiner Reden und Belehrungen, somit seiner Lehre überhaupt ist nur die Selbstdarstellung seiner Person als des einen, in welchem man allein zum ewigen Leben gelangen kann. Gegen diese Identifizierung der Lehre Jesu mit der Lehre von seiner Person könnte nur dies zu sprechen scheinen, daß er 13, 34 ausdrücklich das Gebot der Liebe für ein neues erklärt, und eben damit den Hauptinhalt seiner Lehre in das Gebot der Liebe zu setzen scheint. Aber auch dieses Gebot steht in der unmittelbarsten Beziehung zu seiner Person. Lieben sollen sich die Jünger untereinander, wie er sie geliebt hat, und den größten Beweis seiner bis ans Ende fortbauernben Liebe hat er durch die Handlung gegeben, welche er unmittelbar vor seinem Leiden und Tod an seinen Jüngern vornahm, die Fußwaschung, Kap. 13. In ihr wollte er ihnen ein Beispiel geben, daß wie er an ihnen gethan hat, wie sie thun, V. 15. Ist das Wesen der Liebe Selbstverleugnung und Selbstaufopferung, unbedingte Hingabe an andere, so ist eine durch solche Handlungen sich erweisende Liebe in dem Verhältnis um so größer, je höher die Person ist, welche diese Weise der Liebe giebt. Dieselbe absolute Bedeutung, welche die Person Jesu hat, hat daher auch die von ihm bewiesene Liebe, und das Gebot der Liebe ist somit ein neues, weil in seiner Person erst die Liebe in ihrer hohen unendlichen Macht sich offenbaren konnte, er allein geliebt hat, wie kein anderer geliebt hat, da seine Liebe gegen die Seinen selbst nur der Ausfluß und Reflex der Liebe ist, welche ihn mit dem Vater und den Vater mit ihm verbindet. Wie jene Handlung der Liebe ausdrücklich ein von

ihm gegebenes Beispiel genannt wird, so erhellt hieraus zugleich, welche Bedeutung überhaupt auf dem Standpunkt des johanneischen Evangeliums das Vorbild Jesu hat. Die Bedeutung seiner Person bringt es von selbst mit sich, das als absolutes Gebot für die an ihn Glaubenden gelten muß, zu thun, wie er gethan hat.

3. Der Tod Jesu. Auch der Tod Jesu gehört unter denselben Gesichtspunkt der Selbstdarstellung Jesu, unter welchen überhaupt die erlösende Thätigkeit Jesu zu stellen ist. Je mehr er durch seine Selbstdarstellung in seinen Werken und in seinen Reden als der anerkannt wird, der er an sich ist, um so mehr gereicht dies nur zur Verherrlichung seiner selbst und des Vaters durch ihn. Wie daher das ganze Werk der Erlösung die fortgehende Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und insofern des Sohnes selbst ist, so ist der Tod Jesu der entscheidende Moment für die Verherrlichung des Sohnes. Es kommt in ihm nur zur Vollendung, was schon bisher durch das ganze Werk Jesu auf Erden eingeleitet und ausgeführt worden ist. Vgl. 17, 1 f.; 12, 28 f. Aus dem Gesichtspunkt der Verherrlichung der Person Jesu betrachtet der Evangelist den Tod Jesu schon in dem wiederholt mit einer gewissen Vorliebe gebrauchten doppelsinnigen Ausdruck *ὑψοῦν*. Er spielt auf den Kreuzestod an, so daß die Erhöhung an dem Kreuz die höhere Bedeutung bezeichnen soll, welche seine Person und sein Werk durch seinen Tod erhalten hat. In diesem Sinne wird er mit der von Moses in der Wüste erhöhten Schlange verglichen, die allen, die auf sie hinblickten, Heilung gewährte. So mußte auch des Menschen Sohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe, 3, 14 f. In seinem Tode wurde er also erst vor aller Welt als das Objekt des

Glaubens so aufgestellt, daß alle, die durch ihn das ewige Leben erlangen wollen, das Auge des Glaubens auf ihn richten können. Sein Tod war daher das notwendige Mittel, um ihn vor das Bewußtsein des Menschen so hinzustellen, daß alle an ihn glauben, und ihn als das, was er ist, anerkennen können. Von demselben *ὑποσθαι* ist 12, 32 die Rede, wo Jesus im Hinblick auf seinen Tod sagt: Wenn ich erhöht werden werde von der Erde, werde ich alle zu mir ziehen. Seine Erhöhung am Kreuze ist eine geistige Erhebung. Wenn er am Kreuze über der Erde schwebt, hat sein Tod die Wirkung, daß die, die an ihn glauben, gleichsam von der Gewalt entbunden werden, die sie an die Erde fesselt, er zieht sie von der Erde zu sich in den Himmel nach, erhebt sie vom Sinnlichen zum Geistigen. Je mehr sein Tod dazu dient, den wahren Glauben an ihn zu bewirken, ihn im Bewußtsein der Menschheit zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, um so mehr erhellt hieraus, wie er nur der Weg zu seiner Verherrlichung ist. Nichts anderes sagt auch die bildliche Vergleichung, durch welche die Verherrlichung, welcher des Menschen Sohn in seinem Tode entgegengeht, so ausgedrückt wird: Wosern nicht das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein für sich, wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht. Dieselbe Notwendigkeit findet also auch bei dem Tode Jesu statt. Wie das Weizenkorn nur wenn es in die Erde gelegt ist, sich zur Frucht vervielfältigt, so kann auch Jesus nur dadurch, daß er stirbt, eine Gemeinde von Glaubenden um sich sammeln. In seinem Tode erhält also erst seine Person eine solche Bedeutung und Anziehungskraft, daß er in immer größerem Umfang der Gegenstand des Glaubens wird. Wie das ganze Leben und Wirken Jesu in der Welt ein Kampf des Lichtes und der Finsternis ist, so tritt die Finsternis ganz

besonders in seinem Tode in ihrer Macht hervor. Es ist der Fürst der Welt, der Teufel, welcher als der eigentliche Urheber seines Todes, 13, 27, zum Kampf gegen ihn auftritt, und die Bedeutung seines Todes wird daher hauptsächlich auch in die Überwindung des Teufels gesetzt. Im Angesicht seines Todes sieht Jesus, 12, 31, das Weltgericht vollzogen, und den Fürsten dieser Welt hinausgestoßen. Kurz vor seiner Gefangennehmung sieht er eben diesen Fürsten sich nahen, und setzt gerade darein die Bedeutung seines Todes, daß derselbe, eben weil der Teufel kein Recht an ihn hatte, nur dazu dienen werde, ihn als den den Vater liebenden und seinen Willen vollziehenden Sohn zur allgemeinen Erkenntnis der Welt zu bringen, 14, 30. 31. Je allgemeiner die Erkenntnis Gottes und dessen, den er gesendet hat, in der Welt wird, um so mehr verliert dadurch der Teufel seine Macht in der Welt; je entscheidender daher der Tod Jesu für sein Werk überhaupt ist, um so mehr ist er auch der Zeitpunkt, in welchem die Macht des Teufels gebrochen wurde. Besteht also seine Verherrlichung darin, daß er, wie dies ja der Zweck seiner Selbstdarstellung ist, immer allgemeiner als der, der er an sich ist, anerkannt wird, so erklärt sich hieraus von selbst, warum gerade sein Tod das Hauptmoment seiner Verherrlichung ist.

Fragen wir nun aber weiter, auf welche Weise der Tod Jesu die allgemeine Anerkennung seiner Person bewirkt, so treten wir mit der Beantwortung dieser Frage in eine neue Sphäre des johanneischen Lehrbegriffes ein, in welcher an die Stelle der irdischen Thätigkeit Jesu die Wirksamkeit seines Geistes tritt. Wirken kann aber der Geist nur, nachdem er an die Jünger mitgeteilt ist, und diese Mitteilung selbst ist wesentlich bedingt durch seinen Tod und seine Auferstehung. Die Auferstehung selbst aber hat im johanneischen Evan-

gelium einen rein geistigen Charakter, es eröffnet sich daher überhaupt mit seinem Tode eine ganz neue Sphäre, die seiner rein geistigen Wirksamkeit.

Die Auferstehung Jesu scheint der Evangelist im allgemeinen auf dieselbe Weise zu beschreiben, wie die Synoptiker; das Eigentümliche seiner Vorstellungsweise tritt aber schon darin hervor, daß er die Auferstehung in die unmittelbarste Verbindung mit dem Hingang Jesu zum Vater setzt. Nur dies kann der Sinn der Stelle 20, 17 sein, wo er den kaum zuvor Auferstandenen sagen läßt, er sei gerade jetzt im Begriff, zum Vater aufzusteigen. Ganz übereinstimmend damit zeigen auch die Abschiedsreden, wie eng der Evangelist beides zusammengedacht hat, die Auferstehung und den Hingang zum Vater. Der Hingang Jesu zum Vater ist die notwendige Bedingung, unter welcher allein der Geist vom Vater gesendet werden kann. Es ist euch gut, sagt Jesus 16, 7 zu den Jüngern, daß ich hingehe, denn wenn ich nicht hingehe, wird der Paraklet, der heilige Geist, nicht kommen zu euch, wenn ich aber hingegangen sein werde, werde ich ihn zu euch senden. Vgl. 14, 12 f. Nun erhalten ja aber die Jünger an demselben Tage, an welchem Jesus zum Vater zu gehen versichert, den heiligen Geist, 20, 19 f. Wie können sie ihn also erhalten haben, wenn er nicht zuvor zum Vater gegangen war? Man kann das, was 20, 17—23 erzählt wird, nur als die Erfüllung dessen betrachten, was Jesus in seinen Abschiedsreden den Jüngern verheißen hat. Nur aus dem Inhalt der Abschiedsreden können wir uns daher die richtige Vorstellung von der Mittheilung des Geistes und der sie begleitenden Erscheinung Jesu bilden. An ein leibliches Kommen und Wiedersehen, oder die Auferstehung im gewöhnlichen materiellen Sinne kann man nicht denken, wenn die Hauptvorstellung, auf welche

alles zurückgeht, immer wieder ist, daß er ihnen den Geist der Wahrheit, den heiligen Geist, einen andern Paraklet vom Vater senden werde. Kommt ein anderer als er, so kommt er nicht selbst. Und doch wird in demselben Zusammenhang auch wieder gesagt, daß er selbst zu den Jüngern komme 14, 18f.: Ich komme zu euch, noch ist es ein kleines und die Welt sieht mich nicht, ihr aber werdet mich sehen. Unter diesem Kommen und Sehen kann nichts anderes verstanden werden, als die Sendung des Geistes, in welchem zwar er selbst kommt, sofern es sein Geist ist, der von ihm gesendete, aber doch nur auf geistige Weise. So wenig das Kommen des Vaters 14, 23 ein leibliches ist, ebenso wenig auch das des Sohnes, sie kommen beide, um Wohnung bei den Jüngern zu machen, wenn der von beiden gesendete Geist kommt, und die lebendigste Gemeinschaft mit ihnen vermittelt. In dieser Mitteilung des Geistes werden gleichsam alle Schranken aufgehoben, welche das Diesseits und Jenseits trennen. Der Herr ist auch jetzt, wie zuvor, bei den Jüngern, er kommt und sieht sie, wie auf leibliche Weise, und doch kommt er nur in einem andern, der nicht er selbst ist. Als der Lebende oder Auferstandene 14, 19 ist er der zum Vater Hingegangene, und doch sind in dieselbe Gemeinschaft schon jetzt im Grunde auch die Jünger versetzt. Indem die Jünger den Geist in sich haben, haben sie in ihm alles, was sie mit dem Vater und Sohn zur innigsten persönlichen Gemeinschaft verknüpft.

Hat nun dieses Kommen und Wiedersehen in den Abschiedsreden diese geistige Bedeutung, so kann es da, wo nur geschieht, was in ihnen verheißen ist, nicht anders sein. Der Herr kommt ja nur zur Mitteilung seines Geistes. Daß hier, so sinnlich die Berührung ist, in welche der Herr mit den Jüngern kommt, an keine körperliche Erscheinung zu

denken ist, zeigt die ganze Schilderung dieser Scenen. Wie kann ein materieller Leib durch geschlossene Thüren hindurchgehen? Man kann daher in diesen Erscheinungen des nicht bloß Auferstandenen, sondern auch schon in den Himmel Hingegangenen nur die Einwirkungen seines Geistes auf die Jünger sehen, durch welche er in ihrem Bewußtsein das Bild seiner persönlichen Gegenwart erweckte. Es läßt sich nicht verkennen, daß diese vergeistigte Form der Auferstehung mit der johanneischen Christologie überhaupt sehr eng zusammenhängt. Das Ende der evangelischen Geschichte, an welchem Jesus die Welt und das irdische Sein verläßt, weist von selbst auf den Anfang zurück, an welchem er in dasselbe eintrat. Er geht zum Vater zurück, von welchem er ausgegangen ist, geht dahin wieder zurück, wo er zuvor war, 6, 62. Zuvor aber, ehe er in die Welt kam und Fleisch wurde, war er der noch nicht Fleisch gewordene rein göttliche Logos. Was folgt also hieraus anderes, als daß er die irdische Hülle des Fleisches, die er erst annahm, zuletzt auch wieder ablegte, um rein der zu sein, der er zuvor war, in der unmittelbaren Einheit mit dem Vater, mit welchem, wie er selbst Geist ist, nur Geistiges eins sein kann. Wollte man sagen, daß vom Logos angenommene Fleisch habe eben da durch, daß der Logos in ihm Mensch wurde, und für den Zweck des Erlösungswerkes den ganzen Verlauf eines menschlichen Lebens in ihm durchmachte, eine Bedeutung erhalten, die es nicht mehr verlieren konnte, es sei dadurch mit ihm selbst unzertrennlich eins geworden, so kommt dagegen in Betracht, was der Evangelist in demselben Zusammenhang, in welchem er davon spricht, man werde des Menschen Sohn einst dahin zurückgehen sehen, wo er zuvor war, sagen läßt: der Geist sei es, der lebendig macht, das Fleisch nütze nichts, 6, 63. Wie man auch diesen Satz

drehen mag, um ihn etwas anderes sagen zu lassen, als er wirklich sagt, es ist in ihm die allgemeine Wahrheit ausgesprochen, daß das Fleisch keine absolute Bedeutung für die Person Christi hat, sein Verhältniß zu ihr kein an sich notwendiges und unzertrennliches ist, woraus nur die Folgerung gezogen werden kann, daß er nach der Vorstellung des Evangelisten auch wirklich im Momente seiner Auferstehung und seines Hinganges zum Vater der irdischen Hülle des Fleisches sich entäußert hat, womit nur zusammenstimmt, daß seine Leiblichkeit auch schon in seinem irdischen Leben da und dort auf eine Weise erscheint, welche es kaum möglich macht, ihr die feste Materialität eines menschlichen Leibes zuzuschreiben.

Wie Jesus selbst mit seiner Auferstehung und seinem Hingang in den Himmel in die Sphäre des rein geistigen Seins zurücktrat, so ist sein Tod auch der Zeitpunkt, mit welchem nun die Wirksamkeit des Geistes und seine Mitteilung an die Jünger und überhaupt an die an ihn Glaubenden ihren Anfang nahm. Es verdient hier besonders das Verhältniß beachtet zu werden, in welches der Evangelist den Geist, das *πνεῦμα ἁγίου*, zu der Person Jesu setzt. Eine darauf sich beziehende wichtige Stelle ist 7, 38 f. Jesus sagt hier von dem an ihn Glaubenden, es werden Ströme lebendigen Wassers aus seinem Leibe fließen. Der Evangelist bemerkt dazu, dies habe Jesus von dem Geist gesagt, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten, denn es gab noch keinen heiligen Geist, weil Jesus noch nicht verherrlicht war. Seine Verherrlichung erfolgte durch seinen Tod. Nach seiner Auferstehung bei seiner ersten Erscheinung empfingen daher die Jünger den heiligen Geist, 20, 22, und ohne Zweifel ist auch schon das mit Blut aus seiner durchstochenen Seite ausgeflossene Wasser, wenn man damit die *κοιλία* 7, 38

zusammenhält, ein Symbol des nach seinem Tod von ihm ausgegangenen Geistes. Die Vorstellung ist also eigentlich: So lange noch Jesus auf der Erde lebte und wirkte, war der messianische Geist, welchen er selbst ohne Maß empfangen hatte, so sehr mit seiner Person identisch, daß es noch keine Wirksamkeit des *πνεῦμα ἁγίου* gab außer in ihm selbst; erst mit seinem Tode wurde der bisher mit ihm identische Geist von seiner Person nun so entbunden, daß er als selbstständiges Prinzip im Kreise der an ihn Glaubenden wirken konnte. Das Kommen des Paraklet ist zwar durch den Hingang Jesu bedingt, nach demselben will er ihn senden, 16, 7; der Anteil aber, welchen der Sohn an der Sendung hat, scheint nur in der an den Vater gerichteten Bitte zu bestehen, 14, 16, infolge welcher der Vater den Geist der Wahrheit im Namen des Sohnes sendet, 14, 26. Die Abhängigkeit desselben vom Sohn ist daher nur eine mittelbare, wie besonders aus der Stelle 16, 13—15 hervorgeht. Wie schon der Logos, so wird auch der Geist nichts von sich selbst reden, sondern aussprechen, was er gehört hat, und das Zukünftige verkündigen. „Er wird, sagt Jesus, mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen wird. Alles, was der Vater hat, ist mein; deshalb sage ich, er wird von dem Meinigen nehmen, was er euch verkündigen wird.“ Offenbar wird hier gesagt, daß der Paraklet nur in uneigentlicher Weise den Inhalt seiner Verkündigung von dem Sohn entnehmen wird, nur sofern alles, was der Vater hat, auch ihm angehört. Mit dieser Abhängigkeit des Geistes vom Vater stimmt ganz zusammen, daß ausdrücklich auch gesagt wird, der Paraklet, welchen er vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, gehe vom Vater aus, *παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*, 15, 26. Man streitet darüber, ob dieses *ἐκπορεύεσθαι*

von einem metaphysischen, die persönliche Präexistenz voraussetzenden Ausgehen des heiligen Geistes zu verstehen sei, oder vom bloßen Gesendetsein, was mit der weitem Frage zusammenhängt, ob der Paraklet überhaupt als persönliches Wesen zu denken ist. Unstreitig wird er als solches beschrieben, man vgl. besonders 16, 12 f.; es kann dies aber auch nur darin seinen Grund haben, daß ihn Jesus als seinen Stellvertreter betrachtet, welcher, wie er selbst, den Jüngern beratend und helfend zur Seite stehen soll, woher eben der Name *παράκλητος*, d. h. ein zur Hilfe Gezogener, ein Beistand, und zwar besonders ein gerichtlicher, ein Sachwalter, *advocatus*. Man darf hier nicht übersehen, daß die Wirksamkeit des Geistes nur die Fortsetzung der messianischen Thätigkeit Jesu ist, deren Prinzip auch schon das *πνεῦμα ἅγιον* war; es ist dasselbe wirkende Prinzip, nur mit dem Unterschied, daß es nicht mehr unmittelbar mit der Persönlichkeit Jesu verknüpft ist, sondern als das die Gläubigen bejeelende und ihre Gemeinschaft bedingende Prinzip in immer weiterem Umfang wirkt, auf eine Weise, bei welcher keineswegs notwendig ist, sich den Geist als persönliches Wesen zu denken. Auf den Vater aber wird sein Wesen und Wirken zurückgeführt, weil das Wesen Gottes selbst reine Geistigkeit ist, und wie der Logos so auch der Geist nur in schlechtthiniger Abhängigkeit von dem Vater als dem allein absoluten Gott gedacht werden kann. Die Kausalität Gottes ist in ihrer absoluten Idee zu überwiegend, als daß die Frage nach der Persönlichkeit des Paraklet eine besondere Bedeutung hätte. Die Hauptsache ist, daß in ihm als Einheit alles zusammengefaßt ist, was seit dem Tod und Hingang Jesu den weiter entwickelten Inhalt des christlichen Bewußtseins ausmacht.

Es kommt hier jedoch zweierlei in Betracht. Zunächst

ist der Paraklet auf die Jünger zu beziehen. Bedenkt man, welches Resultat bei dem fortgehenden Kampf mit dem Unglauben die ganze Thätigkeit Jesu hatte, vgl. 12, 37, so kam alles darauf an, mit welchem Erfolg durch die Thätigkeit der Jünger der Glaube an ihn bewirkt werden konnte. Dies ist die Bedeutung der Abschiedsreden Jesu. Die Jünger waren zwischen ihm und der ungläubigen Welt die notwendigen Vermittler des Glaubens. Sollte aber das Werk Jesu durch sie fortgesetzt werden, so mußten sie dazu durch denselben Geist befähigt werden, welcher auch das Prinzip der messianischen Thätigkeit Jesu war. Man kann jedoch, wenn man nach dem Begriff des johanneischen Paraklets fragt, nicht bloß bei den ersten Jüngern Jesu stehen bleiben. Ist das Evangelium erst in einer spätern Zeit entstanden, enthält es, wie nicht zu leugnen ist, eine schon weiter fortgeschrittene Entwicklung des christlichen Bewußtseins, konnte dem Verfasser selbst der Unterschied seines Standpunktes von dem früheren und auch schon von dem der Synoptiker unmöglich verborgen bleiben: worin anders konnte er die Berechtigung desselben finden, als in dem Bewußtsein, daß auch in ihm derselbe Geist sich ausspreche, welcher als das in alle Wahrheit leitende Prinzip nicht bloß den ersten Jüngern, sondern überhaupt der Gemeinschaft der Gläubigen von Jesu verheißen worden war? Daher bezieht sich auch das, was Jesus zum Inhalt seiner letzten Reden macht, nicht bloß auf seine ersten Jünger im engern Sinn, sondern auch auf die Gläubigen überhaupt. Ausdrücklich sagt Jesus 17, 20: οὐ περὶ τούτων, die Jünger, ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμὲ, damit alle eins sind, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in mir eins sind, jene Glaubenden, damit die Welt glaube, daß du mich gesendet hast. Auch

schon 7, 39 wird ganz allgemein gesagt, daß πνεῦμα, das nach dem Tode Jesu kommen soll, werden οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτὸν empfangen. Wenn er 17, 6 seine ersten Jünger die Menschen nennt, die ihm der Vater gegeben habe, seinen Namen zu offenbaren, so weist auch dies darauf hin, daß er in ihnen nur die ersten Glieder der an ihn sich anschließenden Gemeinschaft sah. Wie er auf dieselbe Weise die Jünger sandte, wie ihn der Vater gesandt hatte, 20, 21, so sollte sich dasselbe Werk auch in den Glaubenden fortsetzen. Dieselbe Einheit, die ihn mit dem Vater und die Jünger mit ihm verband, begriff auch die ganze Gemeinschaft der an ihn Glaubenden in sich, 17, 21. Daher ist es auch derselbe von Jesu verheißene und gesendete Geist, welcher, wie er schon in den ersten Jüngern wirkte, so auch die ganze Gemeinschaft der an ihn Glaubenden beseelt und als das Prinzip des christlichen Bewußtseins mit der weiteren Entwicklung der christlichen Gemeinschaft immer tiefer in die volle Erkenntnis der christlichen Wahrheit hineinführt. Er ist fort und fort der Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit leitet, und so sehr das der christlichen Gemeinschaft immanente Prinzip, das alles, was sich in ihr als ein neues wesentliches Moment der Entwicklung der christlichen Erkenntnis und des christlichen Lebens herausstellt, nur als etwas betrachtet werden kann, was der Geist nicht von sich selbst spricht, sondern von dem Herrn selbst empfängt, wie ja Jesus 16, 14 sagt, daß er es von dem Seinigen nehme. Das Geschäft des Geistes wird 16, 8 zunächst gesetzt in das ἐλέγχειν τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας, καὶ περὶ δικαιοσύνης, καὶ περὶ κρίσεως, daß er der Welt ihre Sünde des Unglaubens, ihre Schuld gegen die Gerechtigkeit der Sache und Person Jesu, und die Nichtigkeit ihres Widerstandes strafend vorhält; der Hauptbegriff bleibt aber für das jo-

johanneische Evangelium immer, daß er das Prinzip der Wahrheit und der Erkenntnis ist. Durch ihn wird ganz besonders die höhere Erkenntnis des Verhältnisses aufgeschlossen, in welchem der Sohn zum Vater steht, 14, 20. Wenn er aber auch alles lehrt, 14, 26, und die Christen in alle Wahrheit führt, 16, 13, und seine Offenbarung als eine neue dargestellt wird, welche nicht bei der bloßen Erinnerung an das vom Erlöser schon Gesagte stehen bleibt, sondern darüber hinausgeht, und auch das Neue, das die unmittelbaren Jünger noch nicht zu fassen vermochten, mittheilt, die Wahrheit in ihrem vollen Umfang, so soll dies doch auf keine Weise ein prinzipielles Hinausgehen über die ursprüngliche Offenbarung Jesu selbst sein. Der Geist schöpft immer nur aus dem Inhalt seiner Lehre, um den in seiner Offenbarung verschlossenen unendlichen Inhalt dem gereiften Bewußtsein zu entfalten. Es läßt sich nicht anders denken, als daß eben dies, was hiermit dem Parallet beigelegt wird, das johanneische Evangelium für sich selbst in Anspruch nehmen will. Es steht einerseits auf dem Standpunkt einer weiter fortgeschrittenen Entwicklung, andererseits ist es sich aber doch bewußt, die prinzipielle Einheit mit dem Urchristentum festgehalten, die Substanz des urchristlichen Glaubens nur tiefer erforscht zu haben und in sein innerstes Wesen eingedrungen zu sein. Hieraus erklärt sich von selbst, wie die dem johanneischen Evangelium eigentümliche und von ihm mit besonderer Vorliebe behandelte Lehre vom Parallet für kein anderes so großes Interesse haben konnte.

Auf welchem eigentümlichen Standpunkt der johanneische Lehrbegriff steht, ergiebt sich aus der bisherigen Entwicklung desselben; um aber das Charakteristische desselben noch schärfer ins Auge zu fassen, ist noch genauer darauf Rücksicht zu nehmen, wie er sich zu denjenigen Formen des Christ-

lichen Bewußtseins verhält, über welche er seiner ganzen Stellung nach schon hinausgeschritten ist, d. h. zum Judaismus und Paulinismus.

Was das Verhältniß zum Judaismus betrifft, so fragt es sich zunächst, welche Stellung das johanneische Evangelium zum Alten Testament und zum Judentum sich giebt. Es sind hier zwei sehr von einander verschiedene Seiten dieses Verhältnisses zu unterscheiden. Auf der einen Seite muß die Verwandtschaft des Christentumes mit dem Alten Testament anerkannt werden, auf der andern steht das Judentum dem Standpunkt des Evangeliums schon so fern, daß man auch hieraus auf die spätere Zeit seiner Entstehung schließen kann. Das Judentum hat den absoluten Vorzug vor dem Heidentum, daß seine Gottesverehrung eine wissende, d. h. auf das wahre Objekt des religiösen Bewußtseins gerichtete ist, während die heidnische, wofür die samaritanische gilt, eine in Beziehung auf ihr Objekt irrende und nichtwissende ist, 4, 22. Ist, wie 17, 3 gesagt wird, das das ewige Leben, daß man den allein wahren Gott erkennt, so hat nur die jüdische Religion diese absolute Wahrheit in sich. Darum kann auch nur aus den Juden das messianische Heil kommen, 4, 22, der Messias, welcher der Erlöser der Welt sein soll, 4, 42. Mit der Erkenntnis des wahren Gottes ist daher in den Schriften des Alten Testaments eine fortgehende Weissagung und Hinweisung auf den, welcher von dem allein wahren Gott als der Erlöser der Welt gesendet werden soll, verbunden. Schon Moses hat von ihm geschrieben, und zwar so klar und unzweideutig, daß Moses selbst der Ankläger der Juden wird, weil sie, wenn sie ihm glaubten, auch Jesu glauben müßten, 5, 45; ebenso ist in den Schriften der Propheten von der messianischen Periode die Rede, 6, 45. Abraham hat sogar schon hochersreut den Tag des

Messias gesehen, 8, 56, und Esaias in der Anschauung seiner Herrlichkeit von ihm geweißagt, 12, 41. Auch dadurch beurfundet sich die alttestamentliche Religion als die wahre, daß in den wichtigsten Momenten der evangelischen Geschichte nur in Erfüllung ging, was schon im Alten Testament theils ausdrücklich vorher verkündigt, theils typisch dargestellt ist, 2, 17; 3, 14; 6, 32; 7, 38; 12, 14f. 38f. 19, 28. 36. 37.

Auf der andern Seite steht nun aber das Judentum als Gesetzesreligion so tief unter dem Christentum als der absoluten Religion, daß die eine mit der andern so gut wie nichts zu thun hat. Dieser Gegensatz ist schon im Prolog Vers 17 in den Worten ausgesprochen: das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus zuteil geworden. Gesetz und Evangelium treten hier in ihrer ganzen Weite auseinander, und wie hier in dem Gegensatz zum Evangelium auch schon die Aufhebung des Gesetzes liegt, so wird überhaupt das Gesetz überall, wo von ihm die Rede ist, nur als ein partikuläres, nationales und eben deswegen vergängliches bezeichnet. Es ist höchst bezeichnend, wie der Evangelist vom mosaischen Gesetz als von etwas spricht, was nur die Juden angehe, was nur sie das ihrige nennen können, 7, 19: οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; V. 22; 8, 17; 10, 34: in eurem Gesetz steht geschrieben. Selbst wo eine Stelle des Alten Testaments in den Schicksalen Jesu ihre Erfüllung finden soll, wie Ps. 69, 5, wird diese Stelle 15, 25 genannt: ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν. Die bedeutendsten gesetzlichen Feste werden nur als Feste der Juden bezeichnet, namentlich das Passahfest wird mit diesem Ausdruck als ausschließlich jüdisches Fest dargestellt, 2, 13; 6, 4; 11, 55. Eben dahin gehört die Eigentümlichkeit, daß der stehende

Name, mit welchem im johanneischen Evangelium die Gegner Jesu bezeichnet werden, so verschiedenen Klassen sie auch angehören, der Name *Ἰουδαῖοι* ist. Es ist auch daraus zu sehen, wie sehr sich das Bewußtsein des Evangelisten vom Judentum losgerissen hat. Es steht in seinem schon abgeschlossenen Gegensatz zum Judentum vor ihm, und er sieht in ihm unter diesem Gesichtspunkt nur das Reich des Unglaubens und der Finsternis, ja die Juden sind ihm sogar geradezu die Söhne des Teufels, deren Streben nur dahin geht, das zu thun, was ihr Vater, der Menschenmörder von Anfang an und der Feind der Wahrheit von ihnen verlangt, 8, 44. Diese Spitze des Gegensatzes sieht der Evangelist in ihnen wegen ihres bewußten Widerspruches gegen die Wahrheit, weil sie trotz alles dessen, was Jesus ihnen gerade gethan hat, um sie zum Glauben an ihn zu bringen, dennoch in ihrem Unglauben beharren. Das Judentum ist der eigentliche Boden, auf welchem Licht und Finsternis in ihrem Gegensatz einander gegenüberstehen. So viele Strahlen des göttlichen Lichtes das Alte Testament in sich schließt, so ausgezeichnet Judäa als das Vaterland des Messias, 4, 44, und als der Ort ist, von welchem das Heil ausgeht, 4, 22, so schwer liegt die Macht der Finsternis auf dem Judentum, und so groß ist sein Gegensatz zum Christentum.

Dabei ist nun noch besonders bemerkenswert, wie der Evangelist in der evangelischen Geschichte selbst den Punkt fixiert, auf welchem das Christentum vom Judentum sich ablöst, und der Bruch beider vollendet ist. Es geschieht dies durch die eigenthümliche Weise, wie er Jesum als das wahre und eigentliche Passahlamm darstellt, 19, 36 f. Was das alttestamentliche Passahlamm bloß typisch war, kam in ihm zu seiner vollen Realität in dem Moment, in welchem an ihm das nicht geschah, was auch an dem jüdischen Passah-

lamm nicht geschehen durfte. Sobald das Bild zur Wahrheit, der Typus zur Sache selbst geworden ist, hat das Bild, der Typus, seine Bestimmung erreicht und erfüllt, er hat nun nichts weiter zu bedeuten. Derselbe Moment, in welchem der gekreuzigte Christus als das wahre und eigentliche Passahlamm dargestellt wurde, ist der Wendepunkt, in welchem das Judentum aufhörte zu sein, was es bisher war, sein Ende war gekommen, und das Christentum trat als die wahre Religion an seine Stelle. Das Große, Bedeutungsvolle jenes Momentes war daher, daß in ihm die alttestamentliche Religionsökonomie, wie sie in dem Worte der Schrift prophetisch und typisch enthalten ist, nunmehr abgelaufen war, und eine neue ihren Anfang nahm, deren Charakteristisches in dem aus der Seite Jesu geflossenen Blut und Wasser angeschaut wird. Wie sehr dem Evangelisten dieser Gedanke vorischwebt, ist aus der Sorgfalt zu sehen, mit welcher er die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen gerade im Momente des Todes Jesu nachzuweisen sucht. Alles was nur immer in Stellen des Alten Testaments sich darauf beziehen läßt, wird herbeigezogen, um diesem Moment seine volle Bedeutung zu geben. Den dabei leitenden Gedanken hat der Evangelist selbst in dem letzten Worte des sterbenden Jesus ausgesprochen in dem Worte: *τετέλεσται*, 19, 30. Es ist vollendet, nämlich, wie aus Vers 28 zu sehen ist, alles, was zur Erfüllung des Alten Testaments an Jesus, als dem Messias, geschehen mußte. In diese großartige geschichtliche Anschauung muß man sich hineinversetzen, wenn man den Evangelisten in seiner Darstellung des Todes Jesu richtig verstehen will. Es ist der Wendepunkt der beiden Religionsökonomieen, der Umschwung aus dem alttestamentlichen jüdischen Bewußtsein in das neutestamentliche christliche, welchen er im Momente

des Todes Jesu vor sich gehen sieht, das Alte ist abgelaufen und zu seinem Ende gekommen, und das Neue tritt ins Dasein. Wenn also auch das Judentum noch fortexistiert, so ist es eine bloße Form ohne alle innere Bedeutung, und es ist nur die Verblendung und Verstockung des Unglaubens, welche dem Christentum gegenüber noch am Judentum festhält. Wie fern mußte der Verfasser des Evangeliums schon der Periode des Urchristentums stehen, wenn er auf das Judentum so tief herabsehen konnte, und wie wenig kann man sich ihn in einer nationalen Beziehung zu demselben denken, wenn er so wenig Sympathie für die Juden hat, daß er in ihnen nur Söhne des Teufels und durch göttliches Verhängnis zum Unglauben Verblendete und Verstockte sieht? Vgl. 12, 37 f. Welche große Kluft trennt ihn in dieser Beziehung nicht bloß von dem Apokalyptiker, sondern auch von dem Apostel Paulus!

Wie der Verfasser des Evangeliums vom Judentum und Judaismus sich völlig losgesagt hat, so hat er auch den Paulinismus hinter sich, er hat ihn aber zugleich so in seinen Lehrbegriff aufgenommen, daß er die wesentliche Grundlage desselben ist. Der paulinische Universalismus ist eine schon feststehende Thatsache, und er hängt mit der Grundidee des Evangeliums, der Lehre vom Logos so eng zusammen, daß er nun erst auch theoretisch begründet ist. Als der göttliche, schon vor der Welt existierende Logos ist Christus über den jüdischen Particularismus so erhaben, daß alles, was er Nationales an sich hat, nur in einer sehr zufälligen Beziehung zu ihm zu stehen scheint. Er ist zwar der jüdische Messias 1, 42; 4, 22 (nur im johanneischen Evangelium wird dieser echt jüdische Name gebraucht, und gleichsam eine antiquarische Notiz über ihn gegeben), der im Alten Testament prophetisch Verheißene, welcher, weil ja η

σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, 4, 22, auch nur unter den Juden auftreten konnte; sonst jedoch ist von dem johanneischen Christus alles Nationale abgestreift, der Ausdruck *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* hat nicht denselben Sinn wie bei den Synoptikern, von einem Davidssohn ist gar nicht die Rede, das den synoptischen Evangelien so wichtige Dogma, daß der Messias als *ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ ἀπὸ Βηθλεὲμ, τῆς κώμης, ὅπου ἦν Δαβὶδ, ἔρχεται*, 7, 42, führt er bloß als jüdische Meinung an, die Einzugszene geschieht zwar auch hier auf dieselbe Weise, wie bei den Synoptikern, sie erscheint aber hier offenbar nur als Accommodation vonseiten Jesu, um den Juden auch diesen Vorwand ihres Unglaubens abzuschneiden, wie wenn sie wegen eines solchen ihm fehlenden Kriteriums der Messianität an ihn nicht hätten glauben können. Aus dem universellen Standpunkt des johanneischen Evangeliums ist der Logos, seiner ursprünglichen Idee nach, das Licht der Welt, *ὃ φωτίζει πάντα τὸν ἄνθρωπον*, 1, 9, und selbst wenn unter den *τὰ ἴδια* und *οἱ ἱδιοὶ* Vers 11 nur das jüdische Volk zu verstehen wäre, was jedoch keine notwendige Annahme ist, wird durch dieses spezielle Verhältniß jenes allgemeine keineswegs beschränkt. Wenn der Evangelist 11, 52 mit besonderem Nachdruck hervorhebt, daß Jesus nicht bloß für das jüdische Volk sterben sollte, sondern dazu, durch seinen Tod auch die zerstreuten Kinder Gottes zu einem Ganzen zu vereinigen, so setzte er solche zerstreute Kinder Gottes auch in der heidnischen Welt voraus. Je größer der Unglaube der Juden war, je weniger daher an ihnen der Zweck der Wirksamkeit Jesu erreicht werden konnte, desto mehr mußte er in der heidnischen Welt in Erfüllung gehen, in ihr also auch eine weit größere Empfänglichkeit für das Wort Gottes und den Glauben an Jesus vorhanden sein, als bei den Juden, wie

denn auch wirklich der Evangelist in mehreren Stellen die Heiden auf diese Weise vor den Juden auszeichnet. Es gehört hierher besonders die Erzählung Kap. 4. Der Evangelist sieht hier in den Samaritanern, welche den Übergang zu den Heiden machten, das reiche Erntefeld, das in der empfänglichen Heidenwelt dem Glauben an Jesus sich öffnete. Die bekehrten Samaritaner gehören schon zu jenen andern Schafen, welche Jesus in der Gleichnisrede vom guten Hirten zu seiner Herde führen zu müssen versichert, 10, 16. Bemerkenswert ist in dieser Beziehung besonders auch die Stelle, 12, 20 f., in welcher Jesus gleichfalls das, was im unglaubigen Judentum nicht möglich war, seine Verklärung durch den Glauben an ihn, in der glaubigen Heidenwelt sich verwirklichen sieht. In jenen, das glaubige Heidentum repräsentierenden Hellenen fällt der verklärte Blick Jesu auf die zu seiner Verherrlichung bestimmte Sphäre, in welcher aus seinem Tode die Gemeinde der Gläubigen erstehen sollte. Die gleiche Berechtigung und Befähigung der Heiden zur Teilnahme am messianischen Heil ist dem Evangelisten eine längst entschiedene Sache, eine Frage, welche nicht mehr, wie in den Briefen des Apostels Paulus, Gegenstand des Streites und lebhafter, das Zeitinteresse in Anspruch nehmender Verhandlungen ist, sondern sich in der Wirklichkeit schon dadurch gelöst hat, daß es eine aus Heiden und Juden bestehende, zur Einheit eines Ganzen gewordene christliche Gemeinde gab. Hierin also, in diesem die Heidenwelt als sein wesentlichstes Element betrachtenden Universalismus steht das johanneische Evangelium ganz auf dem Boden der Errungenschaft des Paulinismus.

Was nun aber das Verhältnis des johanneischen Lehrbegriffes zum paulinischen in den auf das innere Verhältnis des Menschen zu Gott sich beziehenden Lehren betrifft, so

ergiebt sich schon aus dem johanneischen Standpunkt überhaupt, daß er über die paulinische Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung hinausliegt. Wer dem Gesetz schon so fern steht, wie der Verfasser des johanneischen Evangeliums, kann es auch nicht als die Hauptaufgabe der erlösenden Thätigkeit Jesu betrachten, den Menschen von der Schuldforderung des Gesetzes zu befreien. Eine Auffassung des Todes Jesu, bei welcher auf die stellvertretende und genugthuende Bedeutung desselben das Hauptgewicht gelegt wird, paßt nicht in den johanneischen Lehrbegriff, in welchem die Person Jesu in ihrer Einheit und Totalität so sehr die Grundanschauung ist, daß auch der Tod Jesu als spezielles Moment nicht so sehr hervorgehoben und fixiert werden kann. Nur in einer Rede des Täufers, 1, 19, wird Jesus das Lamm Gottes genannt, *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, und auch dieses αἴρειν ist nicht von einem stellvertretenden Tode zu verstehen, sondern nur davon, daß er überhaupt durch seine ganze persönliche Erscheinung und Wirksamkeit die Sünde hinwegnimmt und aufhebt. Hiermit fällt der spezifisch-paulinische Begriff des Glaubens hinweg, und das Objekt des Glaubens ist nicht der Tod Jesu mit seiner sündenvergebenden Kraft, sondern die Person Jesu überhaupt als des fleischgewordenen Logos, oder, da Jesus als der Gesandete nur in der unmittelbarsten Einheit mit dem ihn Sendenden gedacht werden kann, Gott selbst. Man glaubt in Jesus an Gott selbst, 5, 24. Für πιστεύειν stehen daher auch mehrere, ein persönliches Verhältniß ausdrückende Begriffe, wie λαμβάνειν, παραλαμβάνειν, 1, 11. 12; 3, 11. 32; 5, 43; 12, 48; 13, 20, ἀκούειν 8, 43. 47; 10, 3. 16; 18, 37, ἔρχεσθαι 6, 35. 37; 7, 37. Die paulinische Unterscheidung zwischen dem Glauben und den Werken hat auf dem johanneischen Standpunkt keine

Bedeutung. Das durch den Glauben bezeichnete Verhältniß zu Jesu ist an sich ein praktisches Verhalten, das sich auch thatſächlich äußern muß. Auf die Frage des Volkes, 6, 28: *τί ποιῶμεν, ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ*; giebt Jeſus die Antwort: *τοῦτό ἐστι τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεῖσῃτε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος*. Der Glaube iſt alſo ſelbſt ein *ἔργον*, dadurch hebt ſich der Streit über den Glauben und die Werke von ſelbſt auf. Ein ſolches *ἔργον*, als unmittelbares praktiſches Verhalten iſt aber der Glaube nur wegen der perſönlichen Beziehung, die in ihm liegt. Als Vertrauen zu Jeſus, als Anhänglichkeit an ſeine Perſon, als Liebe zu ihm, enthält der Glaube von ſelbſt den Trieb, ſich praktiſch zu äußern. Wenn ihr mich liebet, ſagt Jeſus, 14, 15, werdet ihr meine Gebote halten. Die Liebe zu ihm kann ſich nur dadurch bethätigen, daß man nach ſeinen Geboten handelt. Ihr ſeid meine Freunde, ſagt Jeſus, 15, 14, wenn ihr alles thut, was ich euch befehle. Wer meine Gebote hat, ſich ihrer bewußt iſt, und ſie hält, der iſt's, der mich liebt, und wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben, 14, 21. Wie mich der Vater geliebt hat, ſo habe ich euch geliebt, bleibt in meiner Liebe; wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie auch ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in ſeiner Liebe bleibe, 15, 9 f. Auf das *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς*, oder darauf, daß man das thut, was dem Willen Gottes und Jeſu gemäß iſt, kommt hier alles an in Hinſicht des Verhältniſſes des Menſchen zu Gott. Das Prinzip und Motiv dieſes Thuns iſt die Liebe, und zwar nicht in dem Sinne, in welchem der Apoſtel Paulus, wenn er von einer *πίστις ἐνεργουμένη δι' ἀγάπης* ſpricht, die Liebe aus dem Glauben hervorgehen läßt, ſondern die Liebe tritt hier unmittelbar an die Stelle, welche

bei dem Apostel Paulus der Glaube einnimmt. Wer an Jesus glaubt, tritt dadurch in ein Liebesverhältnis zu ihm, das das bestimmte Prinzip seines Seins und Lebens wird. Die Liebe zu ihm treibt ihn, alles das zu thun, was Jesus von ihm verlangt, und die Liebe zu Jesus schließt ganz besonders die Liebe zu andern in sich. Das ist mein Gebot, sagt Jesus, 15, 12, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe. Auch da, wo Jesus von der Liebe als einem neuen Gebot spricht, versteht er es von dem ἀγαπᾶν ἀλλήλους: wie er die Seinen geliebt habe, so sollen auch sie sich untereinander lieben.

Wie die Liebe, als das Prinzip des christlichen Verhaltens in der Liebe wurzelt, welche Jesus zu den Seinen hat, so hat diese Liebe Jesu selbst echt johanneisch ihre höhere Begründung in dem Verhältnis, in welchem er zu dem Vater steht. Das innerlichste Band dieses Verhältnisses ist die Liebe. Von der Liebe, mit welcher der Vater den Sohn geliebt hat, vor Grundlegung der Welt, und vermöge welcher der Vater in ihm und er im Vater ist, 17, 23. 24, geht alles aus. Die Liebe des Vaters und Sohnes in der höchsten metaphysischen Sphäre, von welcher die Betrachtungsweise des Evangeliums ausgeht, ist der maßgebende Typus für alle auf der Sendung des Sohnes beruhende Verhältnisse. Sie ist der Grund der Sendung des Sohnes. Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben, 3, 16. Mit derselben Liebe, mit welcher der Vater den Sohn liebt, liebt er auch die Welt, und mit derselben Liebe, mit welcher der Sohn den Vater liebt, thut er alles, was der Vater aus Liebe zur Welt von ihm verlangt. Die Welt soll erkennen, sagt Jesus, 14, 31, daß ich den Vater liebe und

so thue, wie mir der Vater befohlen hat. Mit derselben Liebe, mit welcher der Vater die Welt liebt, liebt der Sohn die, die ihm der Vater gegeben hat, und der größte Beweis seiner Liebe ist, daß er sein Leben für sie giebt, weil ja niemand größere Liebe hat als die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde, 15, 13. Indem so die Liebe immer auf ein höheres Verhältniß zurückweist, in welchem sie selbst wurzelt, erhält dadurch erst alles Thun seinen absoluten sittlichen Wert. In diesem Sinne sagt Jesus, daß er nicht seine eigene Ehre suche, sondern nur die Ehre dessen, der ihn gesendet hat, 8, 50; 7, 18, daß es seine Speise sei, den Willen dessen zu thun, der ihn gesendet hat, und sein Werk zu vollenden, 4, 34, daß er vom Himmel gekommen sei, nicht seinen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der ihn gesendet hat, 6, 38. Wie das ganze Thun des Sohnes schlechthin bedingt ist durch sein Einssein mit dem Vater, so daß dadurch von selbst alles, was nur aus ihm ist, ausgeschlossen und unmöglich gemacht ist, so können auch die an ihn Glaubenden nur in der Einheit mit ihm und in der schlechthinigen Abhängigkeit von ihm auf fruchtbringende Weise wirken, wie dies durch das Gleichniß vom Weinstock und den Reben veranschaulicht wird, Kap. 15. Wie in der Einheit des Vaters und Sohnes das Thun des Sohnes eigentlich das Thun des Vaters ist, so hat auch das Thun der Seinen das bestimmende Prinzip nur darin, daß sie in ihm sind und bleiben. Das Verhältniß des Sohnes zum Vater ist auf diese Weise der absolute Typus für alles, wodurch das Verhältniß der Menschen zu Gott praktisch realisiert werden soll. Daher kann auch das Endziel nur ein diesem Verhältniß analoges sein. Was der Sohn auf absolute Weise ist, sollen die an ihn Glaubenden durch seine Vermittelung werden. Ist also er der Eingee-

borene, so erhalten sie von ihm die ἐξουσία, τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, 1, 12. Als Kinder Gottes sind sie von Gott gezeugt. Dieses Kindschaftsverhältnis hat zwar von der menschlichen Zeugung seinen Namen und ist insofern derselben analog, wenn man aber auch aus dem menschlichen Verhältnis alles Unreine und Materielle hinwegdenkt, so ist es doch ein von demselben unendlich verschiedenes, ein Verhältnis ganz eigener Art, 1, 13. Dieses γεννηθῆναι ἐκ Θεοῦ ist gleichbedeutend mit dem γεννηθῆναι ἄνωθεν, dem von oben Geborenwerden, 3, 3 f., wobei neben dem auf die christliche Taufe sich beziehenden Wasser noch besonders der Geist als wirkendes Prinzip genannt wird, auf dieselbe Weise, wie Jesus ungeachtet seiner Identität mit dem göttlichen Logos noch besonders das πνεῦμα zugeschrieben wird. Demgemäß geht nun auch dasselbe innige Verhältnis, in welchem Jesus zum Vater steht, auf die mit ihm Verbundenen über. Die Liebe, mit welcher ihn der Vater geliebt hat, soll auch in den Seinen sein, wie er in ihnen ist, 17, 26. Wenn einer ihn liebt, und somit auch sein Wort hält, so wird ihn auch der Vater lieben, und beide, der Vater und der Sohn, kommen zu ihm, um ihre Wohnung bei ihm zu nehmen, 14, 23. So ist das Verhältnis der an Jesum Glaubenden zu ihm nur die Fortsetzung des Verhältnisses, in welchem er selbst zum Vater steht, das eine Verhältnis reflektiert sich in dem andern, so jedoch, daß das eine dem anderen nicht bloß untergeordnet, sondern auch wieder mit ihm identisch ist. In demselben Verhältnis, in welchem der Sohn zum Vater steht, stehen die Gläubigen nicht bloß zum Sohn, sondern durch die Vermittelung des Sohnes auch zum Vater. Das bestimmende Prinzip des ganzen Verhältnisses aber ist die durch unbedingte Hingabe und Befolgung des göttlichen Willens sich bethätigende Liebe, deren höchstes absolutes

Prinzip die Liebe des Vaters zum Sohne und Gottes zu der Welt ist.

Die Liebe ist somit überhaupt der höchste Begriff, von welchem die johanneische Anschauungsweise ausgeht. In ihr liegt daher auch der Punkt, in welchem der johanneische Lehrbegriff von dem paulinischen sich scheidet. So hoch auch der Apostel Paulus die Liebe Gottes stellt, so steht doch in seiner Anschauungsweise vermöge seiner Ansicht vom Gesetze der Liebe noch immer die Gerechtigkeit gegenüber. Der Mensch kann von dem Gesetze nicht hinwegkommen, ohne daß dem Rechtsanspruch des Gesetzes an ihn Genüge geschehen, seine Schuldforderung getilgt, das Lösegeld bezahlt ist. Dies geschieht durch den Tod Jesu, er ist das Hauptmoment, in welchem das ganze Werk der Erlösung sich vollzieht. Mit dieser zentralen Bedeutung, welche der Tod Jesu im paulinischen Lehrbegriff hat, ist sogleich alles gegeben, was den eigentümlichen Inhalt desselben ausmacht, der intensive Begriff des nur auf den Tod als sein eigentliches Objekt gerichteten Glaubens, und das eben dadurch bedingte Verhältnis des Glaubens und der Werke in Hinsicht der Rechtfertigung. Im johanneischen Lehrbegriff fehlt vor allem eine solche Bedeutung des Todes Jesu, wie bei Paulus, und zwar aus dem doppelten Grunde, weil das Gesetz dem Gesichtskreis des Evangeliums schon so entrückt ist, daß seine Ansprüche gleichsam als antiquiert anzusehen sind, und sodann, weil die ganze Anschauung von der Person Jesu es nicht gestattet, ein einzelnes Moment auf so überwiegende Weise hervorzuheben, daß der Schwerpunkt des ganzen Erlösungswerkes in dasselbe fällt. Erlösend ist Jesus durch seinen Tod nur in demselben Verhältnis, in welchem er es durch seine irdische Erscheinung überhaupt ist. Was bei Paulus die Thatsache des Todes ist, ist hier das rein

Persönliche, die Person Jesu in ihrer absoluten Bedeutung. Daher kann man des der Menschheit durch Jesus zuteil gewordenen Heiles nur dadurch theilhaftig werden, daß man den ganzen Eindruck seiner Persönlichkeit auf sich wirken läßt, sich ihr hingiebt und sich durch sie praktisch bestimmen läßt. Wie also der johanneische Lehrbegriff von dem Judentum als einem noch fortbestehenden Moment des religiösen Bewußtseins sich völlig losgesagt und alles Jüdische weit hinter sich zurückgelassen hat, so geht er in demselben Verhältnis über den paulinischen Standpunkt hinaus, in welchem auf demselben noch das Bedürfnis vorhanden ist, sich mit dem Gesetz erst rechtlich auseinanderzusetzen. Einen Zusammenhang mit dem Judentum, vermöge dessen das Christentum von ihm sich erst losmachen und emanzipieren, gleichsam seine Schuld an dasselbe abtragen müßte, um das Recht seiner freien Existenz zu haben, giebt es für das johanneische Evangelium nicht.

Wie so der johanneische Lehrbegriff sich nicht bloß über den Judaismus, sondern auch den Paulinismus erhebt, und auf beide als überwundene Standpunkte herabsieht, so besteht überhaupt sein eigentümlicher Charakter darin, daß er in freier Idealität über den Gegensätzen steht, und auf dem Standpunkt der absoluten Idee sich selbst über die Momente der geschichtlichen Vermittelung hinwegsetzt. Seine ganze Betrachtungsweise geht nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten. Konnte der Apostel Paulus den Anknüpfungspunkt für das Christentum nur in der Sünde finden, und das Christentum nur aus dem Gesichtspunkt des Gegensatzes auffassen, in welchem in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit Sünde und Gnade, Tod und Leben zu einander stehen, so ist dagegen auf dem johanneischen Standpunkt der höchste Zweck des Christentumes nicht das

praktische Interesse der erlösungsbedürftigen Menschheit, sondern das Theoretische der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit, wie sie in der Idee des Logos ausgesprochen ist. Tritt sie in die Welt und Menschheit herein, so kann sie zwar auch nur den Gegensatz von Licht und Finsternis hervorrufen, sie ist aber nicht selbst durch ihn bedingt, so daß die überwiegende Macht der Finsternis in der Welt die Ursache der göttlichen Offenbarung wäre. Der höchste Begriff, in welchem im johanneischen Evangelium das absolute Wesen Gottes in seiner Beziehung zur Welt und Menschheit ausgesprochen wird, ist die *ζωή αἰώνιος*. Wie dem Sohn als dem Logos die Macht über alles Fleisch gegeben ist, so soll er allem, was ihm der Vater gegeben hat, der ganzen Menschheit, allen in ihr begriffenen Subjekten, das ewige Leben geben. Das aber ist das ewige Leben, daß sie den einen wahren Gott und den, den er gesendet hat, Jesum Christum, erkennen, 17, 2f. Die Mitteilung des ewigen Lebens besteht also in der Mitteilung des wahren Gottesbewußtseins an die Menschheit. Mitgeteilt wird dieses Bewußtsein durch Jesus, es ist dies der ganze Zweck seiner Sendung in die Welt, und wie sich die Mitteilung des wahren Gottesbewußtseins an die Menschheit zu der Mitteilung des ewigen Lebens verhält, so verhält sich die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn. Das eine ist die Voraussetzung des andern. Verherrlicht wird der Sohn durch den Vater, wenn die Erkenntnis des einen wahren Gottes und dessen, den er gesendet hat, durch den fortgehenden Erfolg der von Jesu ausgegangenen Thätigkeit das allgemeine Bewußtsein der Menschheit wird, und in demselben Verhältnis, in welchem dies geschieht, erfolgt die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn in der Mitteilung des ewigen Lebens an die

Menschheit. Beides also ist eines und dasselbe, die Mittheilung des wahren Gottesbewußtseins und die Mittheilung des ewigen Lebens, das eine wie das andere ist der absolute Zweck und Inhalt des Christentumes. Daher ist die höchste Aufgabe der Sendung Jesu, den Namen Gottes zu offenbaren, ihn den Menschen bekannt zu machen, 17, 6. 26. Dies kann nur dadurch geschehen, daß Gott als das, was er an sich ist, erkannt wird. Was aber Gott an sich ist, ist, 4, 24, in dem einfachen Satze gesagt: *πνεῦμα ὁ θεός*. Gott ist Geist, und wie er selbst Geist ist, so müssen auch die, die ihn anbeten, ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Wird nun in demselben Zusammenhange gesagt, V. 23, daß die Stunde kommt und schon da ist, wo die wahren Anbeter anbeten werden den Vater im Geist und in der Wahrheit, weil ja der Vater nur solche als seine Anbeter verlangt, so ist auch dadurch die absolute Bedeutung des Christentumes ausgesprochen. Die Mittheilung des wahren Gottesbewußtseins im Christentume besteht darin, daß Gott als reiner Geist erkannt ist, und somit auch der Mensch nur in einem rein geistigen Verhältnisse zu ihm stehen kann. Das Christentum ist daher die Erhebung des Bewußtseins in die Sphäre reiner Geistigkeit, in welcher Gott als Geist gewußt wird, und alles Partikuläre und Beschränkende in der Allgemeinheit der Idee Gottes aufgehoben ist. In diesem reinen geistigen Gottesbewußtsein ist, was schon der Prolog als das Eigentümliche der christlichen Offenbarung hervorhebt, das unsichtbare Wesen Gottes, das niemand je gesehen, durch den Eingeborenen, den im Schoße des Vaters Seienden, aufgeschlossen und in das menschliche Bewußtsein als sein absoluter Inhalt übergegangen.

Besteht nun aber das Absolute des Christentumes ebenso sehr in der Mittheilung des wahrhaft geistigen Gottesbewußt-

seins an die Menschheit, als in der Mitteilung des ewigen Lebens: wie verhält sich das eine zu dem andern? gehört zwar das erstere der Gegenwart, das letztere aber der Zukunft an, oder ist beides im christlichen Bewußtsein so ineinander, daß der Christ in demselben Verhältnis, in welchem er das wahre Gottesbewußtsein hat, auch das ewige Leben hat? Unstreitig ist das letztere die Lehre des johanneischen Evangeliums, und es schließt uns darin erst vollends die hohe Eigentümlichkeit seiner Anschauungsweise auf. Wie in der absoluten Idee Gottes jede zeitliche und räumliche Schranke und in der dieser Idee entsprechenden einen Herde unter dem einen Hirten jeder nationale Unterschied, alles, was die Menschen äußerlich voneinander trennt, aufgehoben ist, so fällt in dieser Idee auch die Zukunft mit der Gegenwart zusammen, es giebt keine das Jenseits vom Diesseits trennende Kluft, das ewige Leben ist aus der Äußerlichkeit eines nur künftigen Zustandes in die Innerlichkeit des Geistes verlegt. Was Jesus, 5, 24, so feierlich beteuert: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer mein Wort vernimmt und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, und geht nicht in das Gericht, sondern ist schon vom Tode zum Leben übergegangen“, ist der höchste, in so vielen Äußerungen wiederkehrende Grundgedanke der johanneischen Eschatologie. Vgl. 3, 16; 4, 14; 6, 40. 47; 10, 28. Wer sein Wort hält, wird den Tod nicht sehen ewiglich, 8, 51, wer an ihn glaubt, wird leben, ob er gleich stirbt, und jeder, der lebt und an ihn glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben, 11, 26. Das ewige Leben ist also schon jetzt der dem christlichen Bewußtsein immanente Inhalt.

Wie verhält sich aber dazu der wirkliche Eintritt in das zukünftige Leben? Ist die Zukunft der Gegenwart immanent, sind beide ineinander, so darf die Eschatologie nichts

enthalten, was nur dazu dient, beide auseinanderzuhalten, und eine Schranke zwischen ihnen zu setzen, wie dies durch die Lehre von einer erst am Ende der Welt erfolgenden Auferstehung geschieht. Es ist jedoch auch im johanneischen Evangelium von einer allgemeinen, nicht unmittelbar auf dieses Leben folgenden Auferstehung die Rede. Es kommt die Stunde, in welcher alle, die in den Gräbern sind, die Stimme Christi hören, und hervorgehen werden die Guten zur Auferstehung des Lebens, die Bösen zur Auferstehung des Gerichtes, 5, 28. 29. Jesus wird die, die ihm Gott gegeben hat, am jüngsten Tage auferwecken, 6, 40; 44. 54. Welche Bedeutung kann aber eine solche Auferstehung haben, wenn das, was die Hauptsache bei der Auferstehung ist, schon antizipiert ist, oder welchen Glauben kann man an eine leibliche Auferstehung haben, wenn schon gesagt ist, daß das, worin die Auferstehung vor sich gehe, nicht der Leib ist, sondern der Geist? Wie nahe streift also das johanneische Evangelium, wenn es auch die künftige allgemeine Auferstehung stehen läßt, an die Lehre jener Gnostiker, welche, 2 Tim. 2, 18, sagten: *τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*? Überhaupt welchen Wert kann eine leibliche Auferstehung, d. h. eine Auferstehung der *σὰρξ* in einem Evangelium haben, das als allgemeine Wahrheit ausspricht, 6, 63: *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*? Hat es ja auch von der Auferstehung Jesu nicht die gewöhnliche materielle Vorstellung, und wenn, wie Jesus, 14, 3, sagt, wo er ist, auch die sein sollen, die ihm angehören, so kann man sich auch die letzteren nicht in materieller Leiblichkeit mit dem Auferstandenen zusammendenken. Der Zeitpunkt der Auferstehung ist auch der des Gerichtes, aber auch das Gericht setzt das johanneische Evangelium ebenso aus der Zukunft in die Gegenwart. Der Vater hat zwar dem Sohne alles Gericht über-

geben, 5, 22, aber auch der Sohn richtet eigentlich nicht, denn wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, und wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, darum weil er nicht glaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. Die von ihm ausgehende *κρίσις* besteht nur darin, daß durch das Kommen des Lichtes in die Welt die Menschen nach der Beschaffenheit ihrer Werke in zwei Klassen sich scheiden, in Freunde des Lichtes und Freunde der Finsternis, 3, 19 f. Selbst den, welcher seine Worte nicht achtet und nicht glaubt, sagt er, 12, 47 f., richte er nicht, denn nicht um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten, sei er gekommen; wer ihn nicht achte und seine Worte nicht annehme, habe den, der ihn richtet, das Wort, das er gesprochen, dieses werde ihn richten am jüngsten Tage, 12, 48. Auch so giebt es also eine *ἐσχάτη ἡμέρα* des Gerichtes? Wenn aber Jesus nicht selbst richtet, sondern sein *λόγος*, und mit diesem Richten nur dies gesagt sein kann, daß seine Lehre den Maßstab enthält, nach welchem der innere sittliche Wert eines jeden zu bemessen ist, so ist dieses Richten nicht sowohl ein künftiger, als vielmehr ein gegenwärtiger Akt.

Und wie mit der Auferstehung und dem Gericht, so verhält es sich auch mit der Parusie. Es giebt auch nach dem johanneischen Evangelium eine Parusie, aber auch sie ist nicht an die Zukunft gebunden, denn wer ihn liebt, den wird er lieben und sich ihm offenbaren, 14, 21, oder zu ihm kommen, und Wohnung bei ihm machen, 14, 23. Schon jetzt ist er also jedem, der die wahre geistige und sittliche Empfänglichkeit für ihn hat, gegenwärtig. Insbesondere zeigt auch das ganze Verhältniß, in welchem er als der nach seinem Tode und seiner Auferstehung im Geiste zu seinen Jüngern Kommende, sie Wiedersehende und mit ihnen Redende, 16, 25, zu ihnen steht, welche vergeistigte Bedeutung

die Parusie in diesem Evangelium hat, und wie sehr es auch in dieser Beziehung über die sonst im Neuen Testament gewöhnliche Anschauungsweise sich erhebt.

So gehört es überhaupt zu der dem johanneischen Evangelium eigenen Idealität, daß alle Gegensätze ihm immer wieder ein fließender Unterschied werden, und alles äußerlich Objektive zu einer geistigen Anschauung aufgehoben wird. Kein Evangelium legt so großes Gewicht auf die ἔργα Jesu, wie das johanneische, wenn es Jesum sogar sagen läßt, 10, 38: wenn man auch ihm selbst nicht glaube, soll man doch seinen ἔργα glauben. Und kein Evangelium setzt den Glauben um der σημεῖα καὶ τέρατα oder um der ἔργα willen, bei welchen der Glaube auf dem Sehen beruht, so tief herab, indem es absichtlich zeigt, wie dieser Glaube zuletzt doch nur ein πιστεῖν τῷ λόγῳ sein kann, 4, 50. In demselben Sinne thut es, 6, 63, den Ausspruch, daß nur der Geist das Lebendigmachende ist, das Fleisch aber schlechthin keinen Nutzen hat, daß die Worte, die Jesus spricht, Geist und Leben sind, in demselben Sinne preist es, 20, 29, die selig, die nicht sehen und doch glauben. Dies ist immer wieder derselbe Idealismus, welchem in der Selbstgewißheit seiner inneren Anschauung zuletzt sogar die geschichtliche Wirklichkeit nur eine äußere, das an sich Wahre für das Bewußtsein vermittelnde Form ist.



worben, sondern hat auch unter den Theologen einen Kreis von Verehrern gefunden, die ihm die tiefsten religiösen und theologischen Anregungen verdanken. Ganz aus der Eigenart des Mannes und seiner Stellung zu den mannigfaltigsten Strebungen und Strömungen seiner Zeit herausgeboren, erfordern seine Schriften als Ganze ein besonderes Studium. Unsere von einem bewährten Kenner Hamanns getroffenen Auswahl dürfte auch weiteren Kreisen wertvolle „Beiträge zur Entwicke lung der Persön lichkeit und Wertschätzung der Geistesmacht positiven Christentums“ darbieten.

Band 12: Augustins Bekenntnisse in neuer Übersetzung und mit einer Einleitung von Professor Lic. W. Bornemann.

„Voll origineller kräftiger Fingerzeige hinein ins inwendige Leben“, „wirkten nachhaltig auf mich ein“, „wiesen mich auf den lebendigen Glauben und das Studium paulinischer Schriften“, „haben mich in das Verständnis des Allegorischen in der heil. Schrift geführt und mich Freude und Segen darin finden gelehrt“, „Anleitungen zum Preise des Herrn wegen aller Lebensführungen“. „Ich habe damals vorn ein geschrieben: „Auf daß du dich erhebest!“ „Die Geheimnisse der menschlichen Sünde und die der Gottes. „Wo mir dadurch erschlossen. Es war mir merkwürdig, daß sowohl Tholuck als Wichern dies Buch auswählten, um es mir zur bleibenden Erinnerung auf den Weg zu geben“; „die unvergleichlich herrliche Darlegung der Lebensführung macht das Werk lehrreich und ergreifend“, „die Aufrichtigkeit des Herzens, die Tiefe der Buße, der klare Einblick in das Menschenherz, die Glut der betenden Andacht sind von wahrhaft ergreifender Wirkung“, „von entschieden ergreifender Bedeutung für das Studium des eigenen Herzens und der Welt, eifrigen Theologen nicht genug zu empfehlendes Buch, so ganz aus dem Leben geschöpft und mit großartigen Tiefblicken nach oben und unten“.

Zweite Reihe.

Band 13—16: Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre.

„Durch Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre wurde ich auf diese selbst vorbereitet, die mir dann den Dienst that, mich nicht in ein fertiges dogmatisches System einzuspinnen, sondern mich in den dogmatischen Fragen zu orientieren durch präzise Fragestellung und mich auf die Person des Erlösers als auf den Mittelpunkt alles christlichen Glaubens und Lebens hinzuweisen und mit Beziehung auf ihn Zentrales und Peripherisches unterscheiden zu lernen.“ „Erst das Studium Schleiermachers gab meinem Innern den positiven Halt; es sprach mich besonders an (neben dem scharfen Denken und der feinen Dialektik) das Gepaartsein tiefer Frömmigkeit und edler Freimütigkeit.“ „Das Mächtigste an ihm ist die Einheitslichkeit aus welcher bei Schleiermacher die gesamten Erscheinungen der Frömmigkeit begriffen und auf ein Grundverhältnis der Seele zurückgeführt werden.“

Band 17: Sursum corda! Eine Auswahl frommer Lieder aus der Gegenwart. Eine Sammlung des Besten aus der geistlichen Lyrik unserer Tage.

Band 18: Massillons Ausgewählte Predigten übersetzt von Joseph Lutz, mit einer Einleitung aus Franz Theremins „Demosthenes und Massillon“.

„Man kennt ihn nicht in Deutschland; man führt höchstens seine Synodal- und Konferenzpredigten an; aber die andern, wahrhaft großen Fastenpredigten, oder die herrlichen Adventspredigten — von denen weiß niemand etwas in Deutschland. . . . Worin besteht denn nun Massillons eigentümliche rhetorische Größe? Darin, daß er immer die Predigt als einen Kampf begreift und daß er diesen Kampf mit den trefflichsten Waffen, mit ebenso viel Kraft als Geschicklichkeit führt. . . . Alle die unglückseligen Schwächen des menschlichen Herzens, er kennt sie nur deshalb so gut, weil er sie in seinem eigenen Herzen findet oder gefunden hat, und dessen scheint er sich immer bewußt zu sein. Bald möchte man durch dieses Bohren und Andringen außer sich geraten; man muß man vor dieser hinrollenden und zermalmen den Kraft sich beugen; bald muß man vor dieser schmelzenden Milde und Zärtlichkeit selbst in Auflösung schmelzen. . . . Ach, daß er, — was er als Katholik sein mußte — größtenteils ein

Gesetzesprediger ist! ... Hätte er immer das süße Evangelium gepredigt, so hätte ihm wenig oder nichts zur Vollkommenheit gefehlt." (Theremin.)
und 19-20: **Thereminus** ausgewählte Predigten.

„Die edelste Blüte geistlicher Beredsamkeit, die ich kennen lernte.“
und 21: **Philipp Jakob Speners Hauptschriften**, bearbeitet und eingeleitet von Paul Grünberg.

„Lehrhaft in hohem Grade.“ „Seit Er, welcher die Wahrheit und das Leben ist, sich mir offenbarte, wurde die von Spener datierende asketische Litteratur unserer Kirche mein Lebenselement.“

und 22-23: **Neander**, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Mit Einleitung und Zusätzen von Professor D. H. Deutsch.

„Das Ein- und Mannigfaltige der Lehre und des Lebens in der apostolischen Gemeinde — propädeutisch durch anziehende, gewandte Darstellung, einführend in die Geschichte der apostolischen Kirche“, „Überleitung zur tieferen Auffassung der christlichen Offenbarung“, „bestimmend für mich geworden.“

und 24: **Imitatio Christi**, in neuer Übersetzung nach gereinigtem Texte und mit Einleitung von Dr. Fromm.

„Das menschliche Herz in seinem Umgang mit Gott zeigt sich nirgends so belauscht und so verstanden als in diesem Buche.“ „Dies Buch hat mich in meiner Kandidatenzeit beten gelehrt und auf die Kniee getrieben“, „zur Stille der Demut führend“, „mein einziges Andachtsbuch“, „die Wahrheit des Christenlebens“. „Es erquickt wie kein anderes mein Gemüt und gibt meinem Denken reichliche Nahrung.“

Dritte Reihe.

und 25: **Spittas** Psalter und Harfe nebst einer Auswahl nachgelassener Lieder mit Einleitung von L. Spitta.

und 26-28: **Neander**, Die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.

und 29: **Gregorius' von Nazianz** Schutzrede und **Chrysostomus' sechs Bücher vom Priestertum**. Zwei pastoraltheologische Schriften der alten Kirche, in einer neuen

BS Baur, Ferdinand Christian, 1792-1860.

2397 Vorlesungen über neutestamentlichen Theologie

335 Hrsg. von Ferd. Fried. Bauer. Neue Ausg., mit

1892 einer Einleitung von Otto Pfleiderer. Gotha,
F.A. Perthes, 1892.

U. 2 2v. 22cm. (Bibliothek theologischer Klassik
45.-46.Bd.)

1. Bible. N.T.--Theology. I. Baur, Ferdinand
Friedrich, 1825-1899, ed. II. Series.

334229

CCSC/mmb

von Ferd. Fried. Baur. Mit einer Einleitung von D. Otto Pfleiderer.
und 47-48: **Schleiermachers** Kleinere theologische Schriften.

